Ph. U.
293od - 1
Krause
(Abthlg. I. Reihe. I.)

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

München, gedruckt bei Dr. Carl Wolf.

Karl Christian Friedrich Krause's

handschriftlicher Nachlass.

Herausgegeben

von Freunden und Schülern Desselben.

Erste Abtheilung, erste Reihe:

Analytische Philosophie.

I. Vorlesungen über die analytische Logik und die Encyclopädie der Philosophie.

In einem Bande.

Göttingen,
in Commission der Dietrich'schen Buchhandlung.
1836.

Die Lehre vom Erkennen

und von der

Erkenntniss,

als erste Einleitung in die Wissenschaft.

Vorlesungen
für
Gebildete aus allen Ständen.

Verfasst
von
Karl Christian Friedrich Krause,

herausgegeben
von
Hermann Karl von Leonhardi.

Bayerische Staatsbibliothek München

(Mit drei erläuternden Steindrucktafeln.)

Göttingen,
in Commission der Dietrich'schen Buchhandlung.
1836.

332 - 99

Lerne dich selbst kennen als in Gott, verein Gott. (Γνῶθι σαυτόν, ὡς ἐν θεῷ συζῶν θεῷ).

Aus des Verfassers Anschauungen v. J. 1815.

Quodsi talis scientia absoluta habeatur, non puto quicquam post pietatem et justitiam et amicitiam et sanitatem ea reperiri posse melius et ad felicitatem efficacius in rebus humanis, quamquam ausim dicere, ipsam pietatem et justitiam semper, amicitiam autem et sanitatem plerumque ex hujus scientiae possessione secuturor.

Excerpt. ex Leibnizii ineditis.

Hier ist ersichtlich, dass der Ausspruch: *verum index sui et vindex sui,* eigentlich heissen muss:

Deus index veri et vindex sui!

Die Wahrheit hat die überzeugende Kraft allerdings an und in sich selbst, aber in und durch *Wesen* (Gott) selbst. Und *Wesen* ist's, Der Sich, — die Wahrheit, Seine Wahrheit, anzeigt, und gelten macht *(vindicat verum suum).*

Aus des Verfassers handschriftlichen Nachträgen zu den Vorlesungen über das System der Philosophie.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Bayerische Staatsbibliothek München

Vorbericht des Herausgebers.

Die Logik ist in diesen Vorlesungen in einem viel umfassenderen Sinne behandelt, als in irgend einem der bisherigen Lehrbücher. Sie soll die erste Anleitung zum eigentlich wissenschaftlichen oder philosophischen Denken seyn, und, mehr noch als diess, zugleich der von der endlichen Beschaffenheit des menschlichen Denkens und Erkennens als nothwendig vorgezeichnete Anfang der Grundwissenschaft oder der Philosophie selbst. Sie ist darum, wie die ganze Wissenschaftforschung des Verfassers, von dem allgemeinmenschlichen Standpunkte aufgefasst. Von da erscheint sie als eine der wichtigsten Grundlagen des geistlichen und sittlichen Lebens — des Einselnen und der ganzen Menschheit.

Karl Christian Friedrich Krause achtete ein Wissen, das sich nicht auch im Leben als echte Weisheit bewährte, keiner Bemühung werth, und es gebührt ihm der Ruhm, in seinem eignen Leben die Wahrheit, die er lehrte, durchgehends bethätigt zu haben. Auch durch den Sinn, in welchem er während einer, mit der Aufopferung vieler der edelsten Lebensfreuden theuer genug erkauften, mehr als dreissigjährigen Musse, Wissenschaft forschte und bildete, entsprach er dieser seiner Ueberzeugung. Er arbeitete nicht bloss für Vollendung der menschlichen Wissenschaft, sondern für Vollendung der Menschheit selbst. Er wollte dem Menschen nicht bloss eine Anleitung geben, Wahrheit zu erfassen; sondern vielmehr noch, sich selbst von der Wahrheit erfassen zu lassen. Er bewahrte den Glauben, dass die Wahrheit nicht einmal rein und ganz

erkannt werden kann, wenn der Mensch sich ihr nicht als *ganzer* Mensch zu ergeben bereit ist; dass die Menschen aber das Gute lieben und von freien Stücken thun würden, wenn sie es nur erst recht einsähen; wenn ihnen gezeigt würde, wie das Gute die Harmonie ihrer eigenen endlichen Wesenheit mit der göttlichen ist. Und weil Gefühl und Willen der Menschen sich nur dann unbedingt kräftig zum Guten erweisen, wenn volle wissenschaftliche Einsicht Dessen, was da wahr, gut, schön, gerecht und innig ist, wenn ein zu eigentlicher, allen Arten des Seyns genügender, Gewissheit herangebildetes Bewusstseyn, ein wirkliches *Gewissen*, sie erleuchtet, belebt, bewacht; — weil den Ausschweifungen und Ausartungen des Gefühles und Willens in Wahneifer und Wahnwuth, den Begleitern unvollendeter Erkenntniss, nur durch eine gründliche, von reiner Wissenschaft unzertrennliche Begeisterung sicher vorgebeugt und widerstanden werden kann: — so wollte er vor allem eine, auf die Wesenheit des erkennenden Geistes und zugleich auf das zu erkennende Wesenliche gegründete, und darum allgemeingültige, Anleitung zur Erkenntniss der Wahrheit geben, damit dadurch veranlasst auch ein lebenkräftiger Wille des Guten erwache; wie denn wissenschaftlicher, religiöser und reinmenschlicher Geist und Sinn in ihrer Vollendung unzertrennlich sind, weil Gott selbst die Wahrheit und die Liebe zumal ist.

Sein Wissenschaftsystem nannte er selbst die Wesenlehre, weil die Wesenschauung, — so heisst bei ihm, aus Gründen, die er im Verlaufe der Forschung rechtfertigt, die Gotterkenntniss, — und weil Wesen — *Gott*, selbst, sofern die aus den endlichen Wesen als solchen unerklärliche Wesenschauung ihren Grund selbst in Gott hat, der Grund und Gehalt desselben ist.

In der Wesenlehre wird Gott erkannt als das *Eine*, *Selbe*, *Ganze*, „in Dem wir", biblisch zu reden, „leben, schweben und sind", — als ***Wesen***, nach Dessen Wesenheit, Einheit, Selbheit, Ganzheit und Vereinheit alles Endliche beschaffen ist. Durch sie erscheint Alles in dem Lichte höherer Einheit. Auch alle Widersprüche im Kreise des Endlichen erscheinen in höherer Vereinheit gelöst, und es zeigt sich, wie sie nicht Widersprüche sind in Beziehung zur Wesenheit Gottes. Die Welt wird erkannt als das In-

wesenthum, als Fülle und als Lebenwerk der noch über ihr erhabenen, das Weltleben als liebende Vorsehung leitenden, Gottheit. Das Leben aber erhält seine höchste Verklärung, durch die Idee des Wesenlebens oder Gottlebens, in dem es befasst ist. Und die Wissenschaft erscheint als Ein, alle Zweige des Wissens als gliedbauliche (organische) Theile in sich enthaltendes, Ganzes, — als die Eine Wesenwissenschaft.

Die Form der Wesenlehre ist, sofern diese vom Ganzen der Wesenschauung in die Theile geht, und nachweist, wie alles Einselne gemäss der Wesenheit Wesens beschaffen und mit allem Andern zumal im Ganzen gesetzt ist, *synthetisch*; sofern sie von der Ursache zu dem Verursachten fortschreitet ist sie *progressiv*, und sofern sie, in bejahigen, selbwesenlichen Begriffbestimmungen, die innere Wesenheit, nicht bloss theilheitliche äussere Beziehungen der Dinge kennen lehrt, *positiv* und *absolut*. Der synthetischen Wissenschaft geht aber ein *analytischer* Haupttheil voraus, in welchem das noch vorwissenschaftliche, in das Denken endlicher Gegenstände zerstreute, und der Grunderkenntniss (des Principes) vergessene, gewöhnliche gebildete Bewusstseyn in die ursprüngliche Einheit der Wesenschauung gesammelt wird.

Schon der *analytische*, oder weil er das Bewusstseyn in die Gotterkenntniss zurückleitet, *regressive Haupttheil* der Wesenlehre ist von der höchsten Wichtigkeit für Wissenschaft und Leben. In wissenschaftlicher Beziehung übertrifft er alle bisherigen Leistungen der Philosophie, und es beginnt mit ihm ein neues Zeitalter. Denn, sofern er nicht nur zu Erkenntniss des Principes führt, sondern auch den für alle echte Deduction unentbehrlichen Anfang des wissenschaftlichen Organons enthält, und für spätere Auffindung der göttlichen Grundwesenheiten, als synthetischer Principien, befähiget, so giebt er zuerst die Möglichkeit eines Systemes der Philosophie, das nicht mehr, wie alle bisherigen, unbefugt dogmatisch, oder bloss problematisch ist. In allgemeinmenschlicher Beziehung aber enthält die analytische Wissenschaft dasjenige Wissen, was allen Menschen noththut. Mit ihrer Hülfe wird das Denken des endlichen Wesens, und sofern dasselbe in wesenlichem Zusammenhange mit den übrigen Geistwesenheiten steht, auch das

Empfinden und Wollen, und somit die ganze Lebenthätigkeit, wesenhaft — göttlich, gerichtet. Mit der Einsicht, dass in der Wesenschauung, dem Wesengefühle, dem Wesenwollen und Wesenleben *Wesen*, Gott, selbst uns wesenhaft vereint ist, wird das endliche Wesen göttlich begeistert und in Sinn und Leben geweiht. Es gewinnt das Wesenleben, — „den Himmel" als seine Heimath lieb, und findet sein Heil darin, sich selbst und alles Endliche als Theile, oder Inwesen, im richtigen Verhalte zu *Wesen*, als dem höheren und höchsten Ganzen, zu schauen, zu empfinden und zu wollen, *Wesen* selbst aber, nach Dessen über die Inwesen erhabener, für sie ursachlichen, ihre Wesenheit bestimmenden, Wesenheit zu verehren, und als sein *Gesetz* anzuerkennen, und in freisittlicher Unterordnung unter Dasselbe Gott heilig zu halten. —

Der beschränkte Raum eines Vorberichtes erlaubt es nicht, das viele Neue und die einselnen wichtigen geschichtlichen Beziehungen der *Krause*'schen Wissenschaftbildung auch nur entfernt anzudeuten. Die Wesenlehre bewährt sich in jeder Hinsicht als das, alle einselnen, einseitigen Methoden und Systeme in höherer Einheit vergeistigende und umfassende, *panharmonische System*, dessen Ahnung die grössten Denker der Vorzeit hatten, das aber jetzt erst ausgeführt worden ist. *Krause* selbst fand es für nöthig, die Merksamkeit der Zeitgenossen durch eine besondere Schrift: *Ueber das Eigenthümliche der Wesenlehre*, dafür anzuregen. Leider hat ihn der Tod an Vollendung derselben verhindert. Die Vorarbeiten dieser Schrift sollen, sofern sie zum Drucke geeignet sind, später noch als Theil des *Handschriftlichen Nachlasses* erscheinen. Einstweilen aber schienen die *Vorlesungen über die analytische Logik* am geeignetsten, in die Wesenlehre einzuleiten. Die ihnen angehängte *Encyclopädie der Philosophie* giebt in einem wissenschaftlichen Ueberblicke bestimmtere Andeutungen über die Ausführung der vornehmsten Theilwissenschaften. Beides wird dazu beitragen, jene aphoristischen Vorabeiten, nebst vielem Anderen, was der Verfasser unter dem Namen: *Geistblicke für zukünftige Ausbildung der Wissenschaft*, in einem Tagebuche seines Geistlebens aufgezeichnet hat, erst recht verständlich und gemeinnützig zu machen. — Alles Allgemeinere, was bei Uebergabe der ersten

Bände dieses Nachlasses an die Freunde des Denkens, Eifer für die Sache der Wissenschaft und der Menschheit zu sagen mich drängte, habe ich in einer besonderen Schrift: ***Fortschritte und Verhinderungen der Philosophie seit Kant***, welche sich eben unter der Presse befindet, niedergelegt. Darauf verweise ich die Leser, indem ich jetzt nur noch Das ausführe, was über die wesenlehrliche Logik, und über diese Vorlesungen, hier am Platze scheint.

Den Begriff der *wesenlehrlichen Logik* hat der Verfasser druckschriftlich am ausführlichsten entwickelt, in der Einleitung zu dem *Abrisse des Systemes der Logik* (1825), dessen erste Hälfte, und ein Theil der zweiten, diesen Vorlesungen zum Grunde liegt. Dieselbe zerfällt, wie die ganze menschliche Wissenschaft, in den analytischen und den synthetischen Haupttheil. Die analytische Logik, mit welcher sich diese *Vorlesungen* allein beschäftigen, ist der Anfang der analytischen Philosophie selbst. Ihre Aufgabe ist: Erhebung des Bewusstseyns auf den eigentlich wissenschaftlichen Standpunkt, Weckung des wissenschaftlichen Geistes, Belehrung über die Wesenheit des Erkennens und der Erkenntniss in reiner Selbstwahrnehmung, und gründliche Bildung der denkenden Thätigkeit als solcher.

Soll die analytische Logik ihre Aufgabe lösen, so darf sie das Denken nicht als eine blosse Form, — ausser seinem wesenlichen Zusammenhange mit dem ganzen Geiste und den übrigen Geistesthätigkeiten, und abgesehen von den gedachten Gegenständen, — betrachten, sondern *so*, wie es im Geiste als Wesenheit da ist. Sie muss beständig den Geist selbst betrachten, und die bestimmten Beziehungen erfassen, in welchen dieser das Denken und Erkennen *selbst ist*, in welchen er Wahrheit und Irrthum *selbst ist*. Die Gesetze der Wahrheit aber muss sie an der erkannten Wahrheit selbst auffinden, und ebenso die Möglichkeiten des Irrthumes in Nachweisung der dabei mitspielenden ingeistlichen (subjectiven) und sachlichen (objectiven) Wesenheiten bemessen. Und weil alle endlichen Wahrheiten einer höheren Begründung bedürfen, und insofern kein völlig genügender Gegenstand zu Beobachtung der Erkennwesenheit sind, so muss sie sich zu Erkenntniss des Prin-

cipes erheben, zur Schauung Gottes, Der Wesen- und Erkenntnissprincip zugleich, und als selbst die Eine Wahrheit, auch einsiger Grund und Gesetz aller Wahrheit und alles Denkens der Wahrheit ist.

In den *Vorlesungen* nun ist diess Alles auf eine überraschende Weise geleistet. Die Betrachtung bleibt nicht, wie diess in andern Lehrbüchern der Fall ist, auf der Oberfläche; sie beschränkt sich nicht auf Nachweisung einselner Formen und Gesetze des Denkens, deren Kenntniss, wie andere Gelehrsamkeit angelernt und eingeübt werden kann, ohne dass es nöthig wäre, sich auf tieferes Denken einzulassen; sondern sie dringt in die *Wesenheit* des Erkennens und der Erkenntniss ein, sie geht auf deren erste Anfänge zurück und zeigt, wie gerade in Dem, was gewöhnlich für von selbst verständlich, und wissenschaftlicher Betrachtung nicht werth, geachtet wird, die irrigen Vorurtheile des vorwissenschaftlichen Bewusstseyns am festesten haften; sie weist mit Bestimmtheit den Antheil nach, welchen bei Vereinigung des erkennenden Wesens und des zu erkennenden Gegenstandes in die Erkenntniss jedes von Beiden hat, und worin somit das Erkennen und die Erkenntniss eigentlich besteht; und führt diess in allen Gebieten des Denkens durch. Der Verfasser begründet dieserweise die Lehre von den Erkenntnissvermögen und Erkenntnissarten in beständiger Hinsicht auf die zu erkennenden Wesenheiten völlig gliedbaulich (organisch), so dass insofern seine Logik zugleich ein einselnes Capitel einer höhergebildeten Psychologie ist. Die genaue Unterscheidung der Vernunft, des Verstandes, der Phantasie, der äusseren Sinnwahrnehmung und aller Vereingebiete derselben aber, zu welcher ihm die geistliche Thatsache der, diesen Vermögen entsprechenden, wesenlich verschiedenen Erkenntnissgebiete, — wovon jedes zwar andern Gesetzen folgt, die aber alle in dem Einen höchsten Denkgesetze der Wesenschauung übereinstimmen, — Veranlassung wurde, machte es ihm möglich, die vielen Irrthümer aufzudecken, welche aus der Verwechselung verschiedener Erkenntnissvermögen und aus der Uebertragung der Gesetze des einen auf das andere entstehen, und in die Behandlung der Wissenschaften und in das gewöhnliche Bewusstseyn sich eingeschlichen haben, und welche der Hauptanlass sind, warum noch immer die

Mehrzahl der Gebildeten an der Möglichkeit eigentlicher Wissenschaft, oder doch an ihrer Wirksamkeit fürs Leben zweifelt.

Bei dem Verfahren des Verfassers — der sich an einselnen, willkührlich gewählten Beispielen nicht genügen liess, sondern stets den Gegenstand in der durch die Wesenheit desselben vorgezeichneten Ordnung zu erschöpfen bemüht war, und es sich zum unverbrüchlichen Gesetze seiner Forschung machte, *nichts* als wahr anzunehmen, was nicht zuvor in Selbstwahrnehmung nachgewiesen ist, und auf Schlüsse sich nicht einzulassen, deren Befugniss nicht am Gegenstande selbst gegeben ist — konnte es nicht fehlen, dass Vieles, was in den bisherigen Logiken für ausgemachte Wahrheit galt, als ein Irrthum, was für ein allgemeines Denkgesetz angesehen wurde, als nur in beschränkten Gebieten geltend, und was unmöglich schien, als wirklich nachgewiesen wurde. Die ganze Logik hat dadurch, und weil der Verfasser seine Darstellung mit grosser Lehrkunst so einzurichten suchte, dass sie eine eigentliche Lehre, eine förmliche Unterweisung, im wissenschaftlichen Denken würde, eine völlig veränderte Gestalt und einen viel reicheren Inhalt bekommen. So ist schon die ganze bisherige formale Logik, welche, wie der Verfasser nachgewiesen hat, nur die Formen und formalen Gesetze untergeordneter Denkvermögen erfasst hatte, ausnehmend bereichert worden. Gleichwohl macht dieselbe auch so noch nur ein untergeordnetes Capitel der wissenschaftlichen Logik aus, welches aber durch die organische Einordnung bedeutend gewonnen hat. — Von den Bereicherungen der formalen Logik erwähne ich vor allem die vollständige Nachweisung der Begriffarten, und deren Ausführung nach allen Seynarten (Modalitäten). Darunter sind besonders die *ideal-realen* Begriffe, oder *Musterbegriffe*, von der höchsten Wichtigkeit, da sie ein ganz neues Gebiet der Wissenschaft eröffnen. Sie stellen die Harmonie der Ideen und des jedesmaligen geschichtlichen Zustandes her, und bilden somit eine wesenliche Grundlage der Lebenkunst. In anderer Beziehung höchst wichtig sind auch die *Vollwesenschauungen*, welche über den Gegensatz der apriorischen und aposteriorischen Erkenntniss erhaben sind, und die richtige Einsicht in das Verhältniss beider zuerst möglich ma-

chen. Einiges andere Hiehergehörige weiter unten mit des Verfassers eigenen Worten. —

Diese Vorlesungen machen andere Lehrbücher der Logik nicht überflüssig, sondern es gilt von ihnen, was von der ganzen Wesenlehre selbst, dass dieselbe nämlich zu Erfassung, Beurtheilung und Benutzung früherer Leistungen der Wissenschaft, erst recht befähigt, indem sie die Möglichkeit und die sichere Grundlage gliedbaulich vereinter Wissenschaftforschung gewährt, — eines allgemeinen ***Wissenschaftbundes***, oder einer eigentlich *wissenschaftlichen Akademie*, die in geselligem Fleisse die Forschungen der Einselnen in Ein ***Buch der Menschheit*** ordnet, um die Bibliotheken zuerst wahrhaft nützlich zu machen. — Aber nicht bloss für Solche, die sich ein genaueres Studium der Logik vorgesetzt haben, oder sich auch nur im Allgemeinen mit derselben bekannt machen wollen, werden diese Vorlesungen vom grössten Nutzen seyn; sondern überhaupt für Jeden, der in irgend einer besonderen Hinsicht, im Leben oder im Erlernen einer einselnen Wissenschaft, einen organisch und combinatorisch gebildeten Blick sich erwerben, und dadurch an Zeit und Kraft gewinnen will. In ihnen werden die ersten Keime des Geistlebens aufgezeigt, welche mit Einsicht und Liebe schon am zartesten Kinde gepflegt werden müssen, soll seine Ahnung des Guten, sein Sinn für Wahrheit wach erhalten, und das der sittlichen Gesinnung so nachtheilige Zerfallen des Bewusstseyns — der Zwiespalt mit der Welt vermieden werden, der so häufig die Folge der Unwissenheit, und eines, durch das viele im Leben den Ideen Widersprechende veranlassten, schiefen Urtheilens ist. Durch sie wird das Auge jeder Art, das sinnliche und übersinnliche, geöffnet und geschärft. Der Geist wird von angestammten Vorurtheilen befreit, und angeleitet, die Menschen und die Dinge selbst zu sehen, und sie von den einseitigen Spiegelbildern des, durch viele grundirrige Ansichten getrübten, vorwissenschaftlichen Bewusstseyns zu unterscheiden. Dadurch werden diese Vorlesungen sich zugleich als eine Grundlage und Beförderung allgemeiner Menschenliebe erweisen; denn sie veranlassen die Erkenntniss, dass die Menschen im Grunde besser sind, als man

sich meist vorstellt, und dass der meiste Unfriede durch die irrige Vorstellung des Denkens und Sinnens Anderer unterhalten wird. — Jeder wohlwollende Vater, jede echtmenschliche Bildung ansprechende Mutter, jeder denkende Lehrer und Erzieher, jeder strebende Künstler, jeder Menschenfreund sollte sich mit dem Inhalte dieser Vorlesungen bekannt machen. Alle Die aber, welche mit Ehren den Namen eines Philosophen führen wollen, haben die Pflicht, Was der Verfasser zum Nutzen der Wissenschaft und der Menschheit in seiner anspruchlosen Weise vorgetragen hat, und Was nun ihrer Prüfung unterliegt, mit heiligem Ernste zu prüfen. Wie sie sich dieser Pflicht entledigen, darüber wird die Geschichte mit unparteiischer Wahrheit noch berichten, wann einst die Menschheit, an Geist und Gemüth neugeboren durch die Wesenlehre, mit Gottes Hülfe alle die Fesseln der Unwissenheit und der thierischen Lustgier, alle die Leiden und Schmerzen, alles das Ungöttliche überwunden haben wird, woran sie heute noch der grossen Mehrzahl ihrer Einselmenschen nach in Jammer und Elend darniederliegt! Mögen auch von Manchen diese meine Worte unverstanden bleiben, dennoch werden sie, sowie die ganze Herausgabe des *Handschriftlichen Nachlasses*, an der theilzunehmen, ich stolz bin, zur rechten Zeit ihre volle Anerkennung finden! Schon jetzt fehlt es nicht an Solchen, die dem Wesenlehrer seinen treuen Wissenschaftbefleiss danken, und die die Wesenlehre als die geistliche, den echtmenschlichen Frieden verbürgende Grundlage des neuen Tages des Lebens liebgewonnen haben, welcher unverkennbar in Allem keimt, und dessen Verkennung der eigentliche Anlass der grossen Bewegungen unserer Zeit ist! — und die in der Wesenlehre die Urvergeistigung und gottwissenschaftliche Erfüllung (πλήρωσις) alles Dessen erkennen, was der unschuldige Sinn ahnt, und was der Glaube der Völker, am meisten im *Christenthume*, von jeher heiligte! —

Ehe ich zum Schlusse über die Entstehung dieses Werkes, und über meinen Antheil an demselben als Herausgeber berichte, kann ich nicht umhin, einige handschriftliche Stellen des Verfassers soviel möglich wörtlich mitzutheilen, in denen Derselbe theils Zweck und Ein-

richtung dieser Vorlesungen, theils auch ganz allgemein seine Leistungen in der Logik bespricht. Es mag daraus zugleich hervorgehen, inwiefern das Obengesagte mit der Absicht des Verfassers stimmt.

„Die Wissenschaft, womit wir uns beschäftigen wol- „len, macht in gewisser Hinsicht die Grundlage aller wis- „senschaftlichen Bildung aus; denn sie lehrt, Was Wissen „ist, — Was Wissenschaft ist, Wie Wissenschaft gebildet „wird; sie lehrt die Thätigkeit des Denkens kennen, wo- „durch Erkenntniss und Wissenschaft ins Bewusstseyn ge- „bracht und im Bewusstseyn gefestiget (erhalten) werden. „Soll diese Wissenschaft Diess leisten, so muss sie selbst „Wissenschaft seyn, — ein lebendiges Ganze der Erkennt- „niss, — gewonnen in eigner Einsicht, durch eigne, selbst- „thätige Untersuchung. — Hiezu nun, zu selbstthätigem „Denken und Forschen auf dem Gebiete dieser Wissen- „schaft lade ich Sie ein, — dass Sie sich, unter meiner „Leitung durch eigenes Nachdenken, durch Forschung in „die Tiefe des eigenen Geistes selbst belehren mögen. — „Wenn meine Bemühung gelingt, so wird am Ende unse- „rer Arbeit die Logik, — der Gliedbau der Wissenschaft „vom Wissen, — vom Erkennen und Denken, als Ihr „eigenes Werk in Ihrem Geiste dastehen, und ebendess- „halb unaustilglich bestehen und fruchtbar seyn.“

„Hier werden Sie nicht hören, Was gewöhnlich Leh- „rer der Logik selbst ihren Schülern sagen: „„dass eigent- „„lich dieses Studium nicht viel auf sich habe, nicht viel „„werth sey, auch nicht viel nütze, indem eigentlich da- „„mit nichts anzufangen sey; — man müsse indess freilich „„etwas davon kennen, um die hergebrachten logischen „„Formen und Ausdrücke im Umgange und in Büchern zu „„verstehen, und um sich in Sachen des Geistes in der „„gewöhnlichen Form benehmen zu können; es gehöre „„Das einmal zum Ganzen der jetzt allgemeineren Bil- „„dung.““ — Hier wird dagegen die Sache der Logik „ernst genommen; hier wird beabsichtiget: Weckung des „wissenschaftlichen Geistes; Erzeugung der Einsicht, dass „der Mensch auf der Stufe der gewöhnlichen Bildung, doch „eigentlich nichts *wisse*, — nichts mit Gewissheit erkenne; — „Aufsuchung des ersten Gewissen, der ersten unbedingten „Wahrheit. Es wird hier beabsichtiget: Befähigung zum

„wissenschaftlichen Denken, und wissenschaftliches Denken „des Erkennbaren selbst; Thätigkeit und Product, Form „und Inhalt. Daher wird diese Arbeit selbst der Anfang „des wissenschaftlichen Denkens seyn. Der Weg zur Phi- „losophie soll gelehrt werden, indem er eben eingeschla- „gen wird. Es soll hier nicht bloss die Form der Er- „kenntniss erkannt und eingeübt werden; — die wesen- „hafte Grunderkenntniss selbst soll gewonnen werden, und „die Einsicht in ihren Grundorganismus (in ihren Grund- „gliedbau) soll hervorgebracht werden. — Wie also Logik „Anleitung und Einleitung, Uebung und Bildung der Wis- „senschaft sey, — Das muss die That selbst lehren."

„Auch werden Sie hier nicht hören den gemeinen „Wahn, „„die Logik sey nur eine Propädeutik zur Wis- „„senschaft, — ein Aussenwerk; sie gehöre nicht selbst „„zur Wissenschaft."" — Im Gegentheil, sie ist selbst „ein Haupttheil der Wissenschaft überhaupt, und der Phi- „losophie insbesondere. Und wenn der Anfang recht ge- „nommen wird, so ist sie gleich im ersten Anfang und „Keime selbst Wissenschaft. Die Betrachtung beginnt vom „Standorte des gemeinen vorwissenschaftlichen Bewusst- „seyns; — sie erfasst darin das unbedingt, unbezweifelbar „Gewisse und erhebt sich, und steigert sich bis zur Er- „kenntniss des Einen Unbedingten, Absoluten, sie führt „von der Selbsterkenntniss aus zu der reinen und ganzen „Erkenntniss und Anerkenntniss Gottes, als des Einen „*Wesens*."

„Gelehrsamkeit, Kenntniss philosophischer Systeme „wird nicht vorausgesetzt, wohl aber reine Wahrheitliebe, „reines Verlangen nach Wissenschaft, unbefangenes Ur- „theil, — reine anhaltende Selbstthätigkeit; — und ge- „rade Das ist's, wesshalb es sich der Mühe lohnt, Jüng- „lingen die ernste Wissenschaft mitzutheilen."

Mit diesen Worten eröffnete der Verfasser einen frü- heren Vortrag der Logik. In einigen nur leicht hingewor- fenen Vormerken für die, von ihm nicht mehr ausgeführte, Vorrede sagt er noch ungefähr Folgendes:

„Ich beabsichtige, den lernfähigen, das ist zur Denk- fähigkeit gebildeten, Leser (auch den Unstudirten, gebil- deten Handwerker, Bauern, überhaupt den lernfähigen Menschen jeden Alters und Standes) dahin zu bringen:"

„dass er, in inniger Verehrung der Wahrheit, selbstdenken, Wahrheit selbst erforschen, und Was ihm als Wahrheit angetragen wird, prüfen lernt;“

„dass er insbesondere die Wissenschaft und die Wissenschaftforschung in ihrer Wesenheit erkennen, und dieselbe achten lernet, und soviel an ihm ist, selbst wissenschaftlich denkt und forscht;“

„dass er die Befugniss und Sollheit anerkennt, die wissenschaftlich erkannte, auch die in wissenschaftlicher Ahnung oder in, von Wissenschaft begründetem, Glauben erfasste Wahrheit darzuleben;“

„dass er weseninnig“ (gottinnig, und in Gottinnigkeit, allweseninnig, vernunftinnig, naturinnig und menschheitinnig), „wesenliebig, wesenliebinnig, und wesenvereinliebinnig“ (religiös in der höchsten Bedeutung des Wortes), wird;“

„dass er den Menschen und die Menschheit in Sinn und Gemüth aufnimmt, und sie durch sein ganzes Leben liebt und ehrt;“

„dass er das göttliche Leben, und darin das gottgeweihte und gottvereinte Leben der Menschheit in Urbegriff und Urbild wesenhaft schaut, mit Gefühl, Willen, Sinn und Streben sich ihm ergiebt, und sich als ein Glied des Lebenbundes der Menschheit mit Gott — des Menschheitbundes, weiss, worin die Menschheit als Ein geselliges Ganzes, als wahrhaft Ein höherer Mensch, in Gott frei, und mit besonnenem Kunstbefleiss ihr Leben zu bilden, — auf die Einselmenschen und die allartigen Vereine derselben, als gleichsam deren höherartiges, gesellschaftliches Gewissen, allein durch die Macht der Erkenntniss wirkend, — von Gott berufen ist;“

„dass er dieser Menschheit Geschichte verstehen, würdigen, und im Geiste des vollwesenlichen Menschheit-Wesenlebens (Gottmenschheitlebens) denken, empfinden, wollen, streben, *leben*, und dazu mit Andern friedlich und gesellig *vereinwirken* und *vereinleben* lernt.“

Eben da und in der Vorrede zu der Schrift: *Von dem Eigenthümlichen der Wesenlehre*, ist über den, den Vorlesungen unterlegten *Abriss* (1825 u. 1828) bemerkt:

„Im Jahre 1803 hatte ich die Idee der *philosophischen* „*Logik* im Gegensatze gegen die aus blosser Wahrnehmung

„des Geistes gezogene historische oder analytische Logik „druckschriftlich ausgesprochen in meiner *Grundlage der „historischen Logik.*"

„Hier erscheint nun die historische oder analytische, und „die philosophische Logik zuerst nacheinander, sowie das „Entwickelunggesetz des Geistes und die Lehrkunst es er-„fordert, — beides als analytische und synthetische (sub-„jective und objective) Erkenntnisslehre zugleich und Denk-„lehre."

„Das Eigenthümliche der *analytischen Logik* ist, *dass „sie aus einer ungetheilten, vollständigen, gleichformig „durchgeführten Reflexion auf das ganze Bewusstseyn, und „auf die darin enthaltene Eine, selbe und ganze Denkreihe „gebildet ist*; statt dass gewöhnlich bloss einselne Resultate „zerstreuter, planloser (discursiver) Beobachtungen über „das gewöhnliche zerstreute (discursive) Denken in seinen „planlosen, vereinselten Erscheinungen, und zwar *als fer-„tige Producte* aufgestellt, *und dabei für die ganze Logik „selbst ausgegeben und gehalten werden.* (Die Lehre von „der sinnlichen Wahrnehmung und Erkenntniss, sowohl „von der leiblichsinnlichen als von der geistlichsinnlichen, „als von der aus Beiden vereinten ist bereits in dem Ab-„risse vom J. 1802" [*Grundriss der historischen Logik*, Jena, 1803] „ausführlicher als in allen bisherigen älteren und „neueren Darstellungen der Logik abgehandelt)."

„Die *synthetische Logik* aber erscheint hier als Theil „der Grundwissenschaft oder der Metaphysik; nicht, wie „in *Hegel's* Systeme, *als selbst die ganze Metaphysik.* Da-„her fordert auch die synthetische Logik eine höhere me-„taphysische Grundlegung, die in der zweiten Ausgabe „(1828) in einem kurzen Abrisse beigegeben worden ist."

„Eigenthümlich ist dieser Darstellung der ganzen Lo-„gik, sowie des ganzen Systemes der Wesenlehre, fer-„ner die *combinatorische Methode*, wonach bei jedem Ge-„genstande, z. B. bei Begriffen, Urtheilen und Schlüssen „*alle* Fälle wohlgeordnet, erschöpfend, aufgestellt werden. „Daraus sind unter andern auch die hier beigegebenen Ta-„feln hervorgegangen, welche eine vollständige, wohlge-„ordnete Darzeichnung aller Fälle der Begriffe, Urtheile „und Schlüsse enthalten. Diese Tafeln geben aber nur „eine unvollkommene Andeutung der von mir ausgebilde-

„ten logischen Bezeichnungkunst, die im Ganzen der We-„sensprache *(Pasilalie* und *Pasigraphie)* gliedbaulich gebil-„det ist, deren Mittheilung meinem Handbuche der Logik „vorbehalten bleibt.“

„Die Lehre vom Urtheil ist als die Lehre von dem „Erkennen irgend jedes Verhältnisses zweier oder mehrer „Glieder abgehandelt. In der Lehre von den Schlüssen „ist bewiesen, dass die Lehre von den Schlussfiguren nicht „wie *Kant* sagte, eine blosse Schulsubtilität ist, sondern „dass jede Figur alleineigenthümliche Fälle enthält, die „bei dem Denken schon im gemeinen Leben vorkommen.“

Ueber diese *Vorlesungen* selbst noch Diess:

„Diese Schrift ist lehrkunstlich zu beurtheilen, danach „ist Plan und Bau des Ganzen, Auswahl der Sache und „Lehrweg bestimmt.“

„Wer die vorliegende Darstellung der Logik richtig „würdigen will, Der muss das Verhältniss derselben zu „der vollwesenlichen, vollgliedbauigen, wesenschauigen „(synthetischen) Logik nicht nur im Allgemeinen fassen, „sondern auch zu durchschauen vermögen. Was hier ge-„sagt ist, ist wahr, aber nicht alles Wahre, was die we-„senschauige Erkenntnisswissenschaft des Verfassers bereits „jetzt enthält, ist hier gesagt. (Vielleicht bin ich doch „hierin in vorliegender Schrift eher etwas zu weit gegangen, „als Mancher zweckmässig finden mag). — Auch die Art „wie es gesagt ist, ist wesenhaft, auch der Sprache nach. „Aber auch die Form der wesenschauigen Logik ist eine „andere, tiefsinnigere, reichere.“

„Die Logik, auch als Wissenschaftlehre, ist seit dem „Jahre 1797 ein Gegenstand meiner wissenschaftlichen For-„schung gewesen, der niemals ausgesetzt worden ist.“

„Ich habe diese Wissenschaft mehr als zwanzigmal, „meist in akademischen Vorlesungen zu Jena und Göttin-„gen, öfters aber auch Einselnen vorgetragen, und zwar „Kindern und Erwachsenen, und niemals ohne meine Ein-„sicht zu vermehren, und mich immer mehr zu vertiefen. — „Dabei habe ich mich auch um die Geschichte dieser Wis-„senschaft bemüht, soviel Zeit und Gelegenheit gestattete.“ (In diesen Vorlesungen) „überall davon zu reden, und es „literarisch-philosophisch-kritisch zu erweisen, — wäre „zu weitläufig und für den Leser zu zerstreuend gewesen.

„Die Urkunden der Vorzeit liegen ja Andern so gut, zum-„theil noch bequemer offen, als mir. (In einigen wichti-„gen Punkten habe ich auf Andere hingewiesen). Aber „Das darf ich sagen: das Höchste, Tiefste und Reichste „meiner Gestaltung und Darstellung der Logik ist in keiner „bisherigen älteren oder auch gleichzeitigen Logik zu fin-„den. — Je ein gründlicherer Kenner der Geschichte ein „Beurtheiler meiner logischen Schriften ist, umsomehr „wird er das Gesagte richtig finden.“

„Der *Hegel*’schen Bearbeitung der Logik verdanke ich „Nichts. Ich habe mich früher als *Hegel*’sche Schriften „erschienen, mit der Neugestaltung der Logik denkend, „lehrend und schreibend beschäftiget.“ „Einige Hauptsätze, welche hernachmals auch *Hegel* gelehrt hat, und welche man *bloss* ihm als erstem Erfinder zuzuschreiben pflegt, sind schon in meiner *historischen Logik* (welche ein Jahrzehend früher als *Hegel’s* logische Schriften erschien) enthalten.“ „So vornehmlich die Hauptsätze: „dass die Logik „als innerer Theil der Philosophie die Wissenschaft des „Erkennens und Denkens sey, dass das Denkgesetz das „Gesetz der Wesen und der Wesenheiten selbst, dass das „Denken mit dem Seyn und Wesen übereinstimme, dass das „Denkgesetz Eines sey, dass das *principium contradictionis*, „wie es gemeinhin verstanden wird, theilirrig sey, dass „vielmehr der Widerspruch eine reelle Kategorie sey“; — „und ich habe sie früher als *Hegel*, in Jena gelehrt. „Ich „aber lebte still, und ohne lobpreisende Freunde, unbe-„kannt, mein wissenschaftliches Leben hin, und hoffte ju-„gendlichen Muthes und Vertrauens, meine Schriften wer-„den mir auch äusserlich Bahn machen. Aber ich kannte „die Menschen und den Zustand der Gelehrten und die „Art, wie Universitäten verwaltet werden, und die Wirk-„samkeit der Universitätszünfte (sogenannten *Facultäten*) „und der kritischen Zeitunganstalten sehr wenig, — und „habe mich daher in dieser Hoffnung *vollständig* geirrt.“

„Es ist bei meiner Ausbildung des Gliedbaues der „Wissenschaft dahin gekommen, dass sich für mich zwi-„schen die Popularität im geltenden Sinne noch eine an-„dere Popularität, nehmlich gegen Philosophen, und die „zuerst die Philosophie Studierenden stellt, ein Unter-„schied, der schon von *Pythagoras* und noch mehr von

„*Platon* scheint als wesenlich erkannt und gefühlt worden „zu seyn, und der ursprünglich durch den Gegensatz des „Esoterischen und Exoterischen innerhalb der Schule selbst „bezeichnet [worden ist]. Nicht als wenn ich die Ergeb„nisse meines langjährigen stillen, einsamen Sinnens ver„bergen, und unmitgetheilt lassen wollte, ich sehne mich „vielmehr innig, es thun zu können. Aber dem Geschreie „der Unheiligen, welche sich das Heiligthum zu bewachen „vor Andern und vor sich selbst den Schein geben, soll „ohne Noth das Heilige nicht ausgesetzt werden. Ich will „wünschen, dass ich zu dieser Popularität der Schule die „rechte Weise und den rechten Ton getroffen haben."

„Hätte *Platon* die Logik entwickelt, so würde ein „ähnlicher Gliedbau derselben als der vorliegende entstan„den seyn. Alle andern bisher gegebenen Darstellungen „der Logik, welche die Geschichte der Philosophie auf„zählt, sind nur mehr oder weniger treffende und voll„ständige Versuche der analytischen Logik, und blosse „Reflexionen im dircursiven Denken. Aber es ist mir keine „einsige Darstellung derselben bekannt, welche als orga„nischer Theil der ganzen Selbstbetrachtung des Ich, durch „Eine, stetig fortschreitende, auf die ganze innere Denk„reihe sich erstreckende Reflexion gebildet worden wäre. „Sie gehören sämmtlich, ohne Ausnahme einer einsigen, „der intellectuellen Atomistik an, und ermangeln des dy„namisch-organischen, zugleich heuristisch-genetischen „Charakters, welcher das unerlassliche Eigenwesenliche der „echten Wissenschaft ist. Ich konnte einen Versuch der„selben geben, denn ich durfte sie nur aus dem ersten, „analytischen Haupttheile meines Systems der Philosophie „entlehnen."

„*Hegel* zwar hat einen ernsten Versuch gemacht, die „Logik als Wissenschaft zu vollenden, und mit ihr den „Anfang der Philosophie zu gewinnen. Ich sehe aber klar „ein, und glaube, für die tiefer Nachdenkenden es klar „genug gezeigt zu haben, dass dieser Versuch, wegen „mehrer Grundirrthümer und Grundverfehltheiten im All„gemeinen mislungen ist. Gleichwohl ist dieses Werk im „Gebiete der Logik in der letzten Zeit das einsige Werk „von wissenschaftlicher Bedeutung. Die Abhandlungen aber „von *Krug*, *Fries*, *Kiesewetter*, *Bouterwek*, *Schulze* etc.

„bringen die Wissenschaft der Logik nicht nur um keinen „Schritt weiter, sondern halten sie in den dürren Steppen „des leitsternlosen sogenannten discursiven Denkens zu-„rück, und suchen sich da, wo es gilt, im Selbstgefühl „ihrer Dürre und Fruchtlosigkeit vergeblich auf einige „Oasen des Gefühls, des Glaubens u. d. m. zu retten. Ich „hatte in meiner Jugendarbeit (Historische Logik, Jena 1803) „die Hauptmängel der bisherigen Logik aufgedeckt, und „den Weg im Allgemeinen gezeigt und die meisten „der Schriftsteller haben selbige zum Nachtheil der Wis-„senschaft unbenutzt gelassen“, [mehre aber auch haben, ohne ihre Quelle anzuführen, einselne wichtige Lehren daraus entlehnt.]

Endlich über die Zeit seiner geistlichen Entwickelung, in welche die Abfassung der *historischen Logik* fällt:

„Als *Fichte* einseitig bei dem Ich stehen blieb, und „*Schelling* neben dieser, von ihm theilweis anerkannten, „einseitigen Richtung, mit Geist die andere setzte, die „einseitige Naturphilosophie: so erkannte ich, dass hier die „höhere Idee des Beiden und allen Wesen und Wesenheiten „gemeinsamen Organismus, und organischen Harmonismus, „eintreten solle und müsse — das war ein höheres Princip, „als das von *Krug* aufgestellte, des sogenannten Synthe-„tismus. — Dieses sah ich ein, als *Schelling* noch in jener „Antithese befangen war, und sah voraus, dass er sich „höher erheben müsse, und werde. Welches auch geschah. „Meine ersten Schriften: *Dissertatio de philosophiae et ma-„theseos notione etc.*, *Naturrecht* und *Logik* stellen diesen „meinen Standort dar. — Ich fehlte darin, dass ich statt „*Gott* oder *Wesen*, und statt des schon damals von mir „gebrauchten Wortes: *Wesen der Wesen*, *Welt und Uni-„versum* mehr sagte, als dachte. — Im Jahr 1803 gelangte „ich zum vollen *Wesenschaun*, *vor und über aller Gegen-„heit*, *allen einselnen Attributen* (der Unendlichkeit und „Endlichkeit, Unbedingtheit und Bedingtheit u. s. w.), und „der Gliedbau der Wissenschaft stand vor meinem begei-„sterten Auge dem Erstwesenlichen nach vollständig da.“

„(*Spinoza*, dessen Schriften ich sehr früh kannte, konnte „ich darin nicht beistimmen, dass die Substanz = Gott „vorwaltend aus oder in den zwei Grundattributen *bestehe*, „welche er, aus, wie er sagt, unendlichvielen aushebt, und

„es fehlt *Spinoza* gerade an Dem, was allen damaligen Phi-„losophen, *Kant*, *Schelling*, *Fichte*, auch fehlte, — an An-„erkenntniss Wesens als Orwesens, und als Urwesens; eine „Unterscheidung, die ich im J. 1803, sobald ich zu dem „Wesenschaun gelangte, machen lernte).“

„Aber schon jenes Princip des *Organismus* und des „*organischen Harmonismus*, wie ich es bis zum J. 1803 in „meinen ersten Schriften dargestellt habe, ist ein höheres „als alle damalige ausgesprochene, und ist zuvor nirgend „so ausgesprochen worden, — auch ist es viel höher und „wesenhafter, als der *Krug*'sche Synthetismus; und meine „Schriften, die jene Wesenheit auf eine fehlerhaft einsei-„tige Art geltend machen, dennoch aber dieses Princip „klar aussprechen, sind entweder früher oder gleichzeitig „mit den ersten Darlegungen des *Krug*'schen Synthetismus. — „Setzt man in dem Abrisse des Systems, 1803, [*Anleitung* „*zur Naturphilosophie*, Jena 1804], statt *Welt*, *Universum*: „*Wesen*, so sind die Lehrsätze ganz richtig und mit mei-„nen Vorlesungen vom J. 1828 übereinstimmig. Desshalb „setzte ich schon 1803 bis 1804 (im Winter) in meinen „Vorlesungen über das System: *Gott*, statt: Universum, „Welt, und zeigte, dass eben *Gott* allein [als] das Princip „der Wissenschaft angenommen werden könne.“

Der Verfasser hat die Logik in Göttingen, während einer siebenjährigen Wirksamkeit als Privatdocent, zwölfmal vorgetragen. Bei dem erstmaligen Vortrage im Winter-Halbjahre 1823 — 1824 arbeitete er den „*Abriss des Systemes der Logik*“ als Dictat für die Zuhörer aus, welcher dann, beim drittmaligen Vortrage im Winter 1824 — 1825 gedruckt, aber erst in der zweiten, vermehrten Ausgabe (1828) in den Buchhandel gegeben wurde. Von Jünglingen, welche wissenschaftlicher Ernst beseelte, waren seine Vorlesungen, und sein damit verknüpftes philosophisches Conversatorium, stets auf das Fleissigste besucht, und nicht selten wurden sie von Solchen in einem oder mehren folgenden Halbjahren wiederholt angehört; von der Mehrzahl der Studierenden aber wurden denselben, — „weil sie“, wie sich Viele äusserten, „zu wissenschaftlich wären“, „um ihrer Gründlichkeit willen eine zu grosse Aufmerksamkeit in Anspruch nähmen“, „und wegen ihres strengen Zusam-

menhanges einen ununterbrochenen Besuch erforderten" — die kläglichen, durch oberflächlichen Gedächtnisskramm den Reiz zum Selbstdenken eher abtödenden Vorlesungen des, sogar durch Zoten den unsittlichen Sinn kitzelnden, *Schulze* und *Bouterwek's* vorgezogen. Von dem Wunsche beseelt, wissenschaftlichen Geist in grösseren Kreisen zu wecken, und vielfach aufgemuntert von Schülern und Freunden, entschloss sich *Krause* bei seinem zehntmaligen Vortrage, im Sommer 1828, von der bis dahin eingehaltenen streng systematischen Ordnung des *Abrisses* abzuweichen, seine Mittheilungen in Berücksichtigung der schwächeren Fasskraft der Mehrzahl angehender Studierenden einzuschränken, und in zwei Curse zu theilen. Er trug seitdem die synthetische Logik als zweiten Curs nur reiferen Hörern vor, und nahm schon in den ersten, analytischen Curs den leichteren formalen Theil, der im *Abrisse* nur synthetisch behandelt ist, auf, ihn dem wichtigeren materialen vorausschickend. Der vorliegende Band ist eine Nachschrift seines damaligen, wie fast immer, freigehaltenen, Vortrages, und muss ganz nach dieser Entstehungweise und den dadurch gesetzten Schranken gewürdigt werden. Sowenig er als eine in aller Hinsicht erschöpfende Behandlung des Gegenstandes gelten kann, ebensowenig ist er ein gültiger Maasstab für den Umfang der, erst aus den später erscheinenden Vorarbeiten zu einem *Handbuche der Logik* ersichtlichen, Leistungen des Verfassers für die wissenschaftliche Logik.

Die ursprüngliche Nachschrift jenes möglichst populär gehaltenen Vortrages ist von dem Verfasser bei den folgenden Malen mit vielen Zusätzen und Anmerkungen bereichert, und für den Druck weiterbearbeitet worden. Auch die Hervorhebung der systematischen Abtheilung und Unterabtheilung durch Ueberschriften, welche das Ganze übersichtlicher machen und die, nur noch an den Randzahlen erkennbare, mehr äusserliche Eintheilung nach Vorlesungen in den Hintergrund stellen, rührt von dem Verfasser selbst her, dessen Texte nur noch die letzte Durchsicht fehlte. Diese nun lag mir, als dem Herausgeber ob. Ich habe mich bemüht, die Gleichförmigkeit des sprachlichen Ausdruckes und der Rundung des Styles in der von dem Verfasser hie und da angedeuteten Weise herzustellen.

Ganz durfte und konnte die eigenthümliche Wortstellung und Satzbildung des die Erkenntniss am Gegenstande stets neu schöpfenden freien Vortrages, welche, um in ihrer Schönheit erkannt zu werden, eine lebhafte Betonung erfordert, nicht verwischt werden, wenn nicht Vieles eine gänzliche Umarbeit erfahren sollte, was weder in dem Willen des Verfassers, noch in der Befugniss des Herausgebers lag. Und dennoch durfte diese Form auch nicht zu sehr vorwalten, bei einem Werke, das sich zwar zum Vorlesen eignet, den Meisten aber wohl nur ein Gegenstand des Privatbefleisses seyn wird. — Die hierin gegebene Schwierigkeit hoffte ich zu überwinden, indem ich mich nach des Verfassers „*Vorlesungen über das System der Philosophie*" richtete, welche ebenfalls Weiterbearbeitung eines freien Vortrages sind, und denen nächst seiner Religionsphilosophie (Band I, 1834), als einem Muster des akademischen Vortrages, der Ruf der Classicität nicht entgehen wird. Andere als solche rein stylistische Aenderungen, die übrigens nicht häufig nöthig waren, habe ich mir nirgends erlaubt. Einigemal musste ich Stellen, die vom Verfasser unvollendet gelassen waren, ergänzen. Grössere dieser Art sind in Klammern eingeschlossen worden. Darunter darf ich die hauptsachlichste hier hervorheben, welche den Raum mehrer Vorlesungen einnimmt, S. 365—391. Die Gegenstände, welche sie behandelt, sind für das gewöhnliche Denken sehr schwierig, denn sie treten einigen, die höhere wissenschaftliche Erkenntniss hindernden, bei Philosophen und Nichtphilosophen tief eingewurzelten Misvorurtheilen entgegen. Der Verfasser hatte sie, weil sie in einer zu gedrängten Darstellung nicht deutlich gemacht werden können, bei dem mündlichen Vortrage aus Zeitmangel, wenn auch ungern, übergehen müssen, für den Druck aber hatte er deren Bearbeitung als nothwendig bezeichnet. Dagegen konnten einige Lücken in der Encyclopädie umsomehr unausgefüllt bleiben, als das Fehlende theils in später folgenden Bänden des *Handschriftlichen Nachlasses*, besonders in den bald erscheinenden „*Geistblicken für zukünftige Ausbildung der Wissenschaft*", seine Ergänzung finden wird, theils aus früher erschienenen Werken des Verfassers zu ersehen ist. Ich verweise hier nur in Betreff der *Wesensprache* (Pasilalie und Pasigraphie) auf eine Abhandlung Des-

selben, welche in *Oken's Isis* (Jahrg. 1823) erschienen ist. Auch erwähne ich einer Stelle aus *Leibnitii manuscriptis ineditis* (von welchen schon in den Vorlesungen über die Grundwahrheiten die Rede ist), welche der Verfasser aufnehmen wollte, die aber aus Mangel an Platz wegbleiben musste. Sie ist aus den Vorarbeiten zur *Aurora* und handelt: *de encyclopaedia (per atlantem universalem illustranda) demonstrativa condendâ, et de linguis et grammatica rationali.*

Mehre werthvolle, bei dem Vortrage unbenutzt gebliebene Stellen aus der sehr kurzen Skizze des Verfassers habe ich, da sie meist die Methode betreffen, als (durch die Schriftart leichtkenntliche) Anmerkungen in die Uebersicht des Inhaltes aufgenommen.

Einige frühere Schriften des Verfassers, wie das volkverständliche „*Urbild der Menschheit*" (1811) und der strenger wissenschaftliche „*Versuch einer Begründung der Sittenlehre*" (1810), setzen, um in ihrem wissenschaftlichen Werthe erkannt zu werden, den analytischen Theil und die wissenschaftliche Anerkenntniss des Principes, — die Wesenschauung, schon voraus, und vielleicht gerade darum sind sie bisher weniger beachtet worden; andre aber, wie die *Vorlesungen über das System* etc. (1828), und *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft in ihrer Beziehung zum Leben* (1829), welche auch den analytischen Theil enthalten, nehmen zumtheil schon eine gebildetere Denkkraft in Anspruch, und sind durch das viele Neue, was in ihnen, in einer noch ungewohnten, strenger wissenschaftlichen Form zusammengedrängt ist, für die Mehrzahl der Leser zu wenig einladend, um bald allgemeineren Eingang zu finden. Die gegenwärtige Darstellung nun soll einem Bedürfnisse der Zeitgenossen entgegenkommen. Sie soll das Verständniss jener früheren Schriften erleichtern, indem sie auf die wissenschaftliche Höhe, von der aus jene gedacht sind, zuerst hinleitet, und dadurch soll sie in den Geist der Wesenlehre und des Wesenlebens einführen. Es war schon des Verfassers, — von ihm leider nicht mehr ausgeführte, — Absicht, zu diesem Zwecke durch weitere Noten unter dem Texte seine verschiedenen Darstellungen in Verbindung zu setzen, für Anfänger schwerer zu fassende Unterschiede noch deutlicher hervorzuheben, und für tiefer Denkende den Lehrweg, und den höheren Zusam-

menhang des Ganzen, näher zu beleuchten. Ich war umsomehr aufgefordert, in eigenen Noten, denen ich zur Unterscheidung meinen Namen beigesetzt habe, dieses nachzuholen, als dieser Band zugleich den ganzen *Handschriftlichen Nachlass* einleiten soll. Wenn ich in der Weise, wie ich diess gethan habe, vielleicht Manchen zu weit gegangen bin, so hoffe ich durch die mehrfache Aufforderung zu noch häufigeren Anmerkungen, welche mir von ältern und jüngern Wissenschaftfreunden, denen ich einselne Bogen mittheilte, geworden ist, welcher ich aber nur in geringem Umfang entsprochen habe, entschuldigt zu seyn. Mehre meiner Anmerkungen habe ich in der besonderen Absicht beigegeben, Leser, welche mit der Darstellweise des Verfassers noch nicht bekannt sind, darauf merksam zu machen, wie hier jedes Wort bedacht, und jeder Ausdruck gewählt ist, und wie Das, was bei einer oberflächlichen Erwägung vielleicht als unnöthige Breite erscheinen könnte, der Tiefe keinesweges ermangelt. Dass der Verfasser übrigens auch Meister in der Kunst gedrängter Darstellung war, davon sind seine Abrisse, sowohl der hier zum Grunde liegende der Logik, als der des Systemes der Philosophie, und der, an Schärfe der Begriffbestimmungen nicht leicht übertreffliche der Rechtsphilosophie Zeuge. Ueber die Wissenschaftsprache und über die Schönheit wissenschaftlicher Darstellungen hat sich der Verfasser in den Vorreden zu den obenerwähnten *Vorlesungen* selbst ausgesprochen. Ueber den didaktisch-pädagogischen Werth seiner Darstellweise, und über die Mannigfalt derselben in seinen verschiedenen Schriften aber habe ich es zu thun mich in der *Mitternachtzeitung* des vorigen Jahres (No. 100) veranlasst gesehen; worauf ich hiermit verweise.

Die vielen Schemate musste ich, um die Kosten der Ausgabe, bei dem noch unzureichenden Betrage der Subscriptionsgelder, zu verringern, auf möglichst kleinem Raume zusammenstellen. Ich sah mich genöthigt, fünf Tafeln auf dreien zusammenzudrängen, wobei die zweite und dritte, welche sich überdiess im *Abriss* ausgeführt finden, nur abgekürzt gegeben werden konnten. Doch sind sie dadurch, wenn auch für den Gebrauch nicht so bequem, nur um so unterrichtender geworden.

Endlich habe ich durch Anfertigung einer genauen systematischen Uebersicht des Inhaltes dem Wunsche des Verfassers Genüge gethan, das Ganze möglichst übersichtlich und nutzbar zu machen, und den Freunden der Wissenschaft die Prüfung und Beurtheilung des eingeschlagenen Lehrweges zu erleichtern. Den Geist, in welchem die Forschung durchgeführt ist, — glaube ich ausserdem durch die Auswahl der Motto auf der Rückseite des Titelblattes treffend bezeichnet zu haben.

Ich übergebe den Beförderern und Beförderinnen dieser Ausgabe, — deren Namen in dem Berichte über den Fortgang des Unternehmens, dem Vorberichte folgen, — und den gesammten Freunden der Wissenschaft diesen Band in der freudigen Hoffnung, er werde mit der vorurtheillosen Liebe der Wahrheit und des Guten, mit der ihn der Verfasser ausarbeite, aufgenommen und gewürdigt werden. — Möchte das viele wissenschaftlich Neue, was darin meist nur leicht angedeutet werden konnte, recht bald fleissige Bearbeiter finden. Möchte unsere Menschheit durch den darin angeregten wissenschaftlichen und gottinnigen Geist in ihren gebildetsten Gliedern schon jetzt auf den Stand des Bewusstseyns gehoben werden, der ihr musterbildlich ist, und der ihr zukommt, und zu dem in verschiedenen Stufen herangezogen, und dadurch der Liebe und dem Frieden, und einer gesetzlichen und frommen Sinnesweise gewonnen zu werden, Alle bestimmt sind, und im fortschreitenden Leben der Menschheit immermehr bestimmt werden!

Die Wesenschauung (Gotterkenntniss) ist das göttliche Licht, an dem die heilige Flamme reiner Tugendliebe sich entzündet, und diesem Lichte sind alle Menschen zugänglich. Die zur Grundwissenschaft gegliederte und entfaltete Wesenschauung aber ist die heilige Heimath des Geistes. Denn sie ist seine Gegenwart vor Gott. Ja sie ist die im Schauen ihm vereinte Gottheit selbst. Bildlich ist sie der heilige Tempelbau, durch den, und in dem die Menschheit Gott verehrt. Schon ihre Ahnung ist eine Tempelhalle, ein Vorhof, ein Thorweg in das Haus Gottes, und jede in Wesenschauung gebildete Theilwissenschaft wird ein Aufgang zu demselben in der das Allerheiligste umgebenden Gottesstadt. Und als eine Anbetung Gottes mit dem Geiste

und in der Wahrheit ist die Ausbildung der Wesenschauung zur Wissenschaft ein wesenliches Glied der Religion, und damit auch der stärkste Hebel des menschlichen Willens, sanfter und doch sicherer wirkend als jede endliche Macht. — Schon sind die edelsten Vorkämpfer gesetzmässiger Freiheit und organischbefugter Verbesserung dahin einverstanden, dass das Unsittliche und das Uebel in den bürgerlichen Verhältnissen in dem Masse verschwinde, als die Erkenntniss des Guten und wahrhaft Nützlichen zunimmt, und ihre Bemühungen sind darauf gerichtet, durch Weckung sittlicher Thatkraft vermittelst der Verbreitung richtiger Einsichten den Sturm zu beschwören, und die Gefahren abzuwenden, welche von Seite der blinden Leidenschaftlichkeit und der wissenschaftlosen Rohheit der organischstetigen Entwickelung der Staaten drohen. — Bald hoffentlich werden auch Viele davon überzeugt seyn, dass selbst die schlimmsten der Uebel, — die dem Herzen der Menschheit noch näher liegen, und es weit gefährlicher bedrängen, als alle äusseren Fesseln je zu thun im Stande sind, — dass Selbstsucht und schnöde Lustgier, dass Gleichgültigkeit gegen das Gute, dass Trägheit und Ungeduld von dem göttlichen Lichtstrale, der in der Wesenschauung an dem Gesichtkreise der Gegenwart aufleuchtet, verzehrt werden, und vor ihm in ihr Nichts verschwinden. Dann werden immer Mehre *Krause'n* es Dank wissen, dass er die Verbreitung der nützlichsten der Erkenntnisse, der zur Wesenschauung leitenden *Vorschule der Wissenschaft*, und der, die Geschichte der Menschheit und ihren Lebenberuf lehrenden *harmonischen Wissenschaft* (siehe über dieselbe meine Vorrede zu der gleichzeitig erscheinenden *Philosophie der Geschichte*) zunächst für sein Volk, und dadurch vermittelt den Menschen aller Zungen, durch eine Darstellung derselben in der Muttersprache, — welche die Selbsteinsicht der heiligsten und unentbehrlichsten Wahrheiten nicht mehr von Gelehrsamkeit abhangen lässt —, zu einem alloffnen Gemeingute gemacht hat! —

München im Frühling 1836.

Hermann Karl von Leonhardi.

Bericht

Bericht

über

das Unternehmen einer Gesammtausgabe dieses handschriftlichen Nachlasses

zum

Besten der Familie des Verfassers

und

Einladung

an

hochherzige Freunde und Gönner der Wissenschaft

zu

fernerer Unterstützung desselben.

Wenn je der Nachlass eines Wissenschaftforschers Anspruch auf die Theilnahme der Gebildeten hatte, so gilt diess gewiss auch von dem handschriftlichen Nachlasse Karl Christian Friedrich Krause's.

Mit genialem Geiste verband Krause eine ungewöhnliche Tiefe des Gemüthes; er war Meister der Kunst, durch klare leidenschaftlose Sprache der erkannten Wahrheit den ganzen Menschen zu gewinnen, und für die liebinnige und kunstreiche Verwirklichung derselben im Leben eine der Erfüllung aller Pflichten harmonische Begeisterung zu wekken. Die menschliche Wissenschaft strebte er als Ein grosses, alle einselne Wissenschaften organisch befassendes Ganze zu gestalten. In Entfaltung derselben aus Einer höchsten, dem einfachen Wahrheitsinne auch ohne Gelehrsamkeit leicht erfasslichen Grunderkenntniss hat er eine Beantwortung der wichtigsten Fragen über Wesenheit und Daseyn des Menschen und der Menschheit gegeben, welche eben so sehr den Anforderungen des wissenschaftlichen Geistes als des gläubigen Gemüthes entspricht. Er unternahm es zuerst, die Muttersprache in ihrem eignen Geiste gesetzmässig weiterzubilden, so dass es nunmehr möglich geworden ist, die Grundwahrheiten der Wissenschaft in reindeutschem Ausdrucke mitzutheilen, und zu einem Gemeingute der Gebildeten aller Stände zu machen.

Stets arbeitete Krause nur Solches, was unmittelbare oder nahe Beziehung auf seinen Beruf hatte, die menschliche Wissenschaft neu und tiefer zu begründen und für das Leben fruchtbarer zu machen, auf alle Vortheile verzichtend, welche ihm seine Kenntnisse zwar verbürgten, und zu welchen ihm reichliche Gelegenheit geboten ward, deren Benützung ihm aber die Kraft und

Zeit beschränkt haben würden, welche er, ohne alle Zerstreuung durch anderartige Ausarbeitungen, seinem Hauptzwecke zu weihen für Pflicht hielt. Alles Einselne, was er in Druck gegeben hat (siehe das diesem Bande beigegebene Verzeichniss seiner Druckschriften), war bestimmt, seine Zeitgenossen auf die Hauptwerke vorzubereiten, deren Vollendung er für eine der wesenlichsten wissenschaftlichen Aufgaben seiner Zeit hielt.

Das Verhältniss, in welchem er die von ihm unternommene und bei einer oft theuer genug erkauften Musse glücklich ausgeführte Wissenschaftforschung zum Bedürfnisse der Gegenwart erblickte, findet sich von ihm selbst am schönsten in der Vorrede zu seinen Vorlesungen über die Grundwahrheiten so ausgesprochen:

„Der Wissenschaftbau ist jetzt das nächstwesentliche „und vorwaltende Werk der Menschheit in ihren ge„bildetern Völkern, und der erhaben schöne Stand „der Wissenschaftforscher, als gleichsam das Auge „des lebendigen Körpers der Menschheit, ist jetzt „mehr als jemals berufen, die Menschheit zu selbst„erworbener eigner Einsicht der göttlichen Wahrheit, „und dadurch zu dem in Liebe und Frieden, und in „gottähnlicher vernünftiger Freiheit darzulebenden „Guten zu führen; — denn nur die Einsicht der „Wahrheit begründet im Geiste freie Güte.“ ——— „Die Wissenschaft ist das Heiligthum, welches ihre „Pfleger gottinnigen und menschheitinnigen Sinnes „rein, selbständig und frei zu erhalten, es in treuer „Arbeit weiterzubilden, und seine Segnungen über „die ganze Menschheit auszubreiten Gott und der „Menschheit verpflichtet sind.“

Ferner anderswo:

„Wer das Unvollkommene sicher entfernen, wer das „Gute fest begründen will, der muss dasselbe zuerst „dem Verstande der Menschen einleuchtend ma„chen, und es zugleich ihrem Herzen nahe legen; „er muss zu jeder guten Wirksamkeit willig die „Hand bieten, — dann aber die zu allen guten Wer„ken nöthige Freiheit des Menschen schonend, es „ruhig erwarten, was die Mit- und Nachwelt aus

„seinen Mittheilungen bilden und zur Reife bringen „wolle und könne.“

In dieser Gesinnung lebte Krause zweien schon vor längerer Zeit dem Publicum angekündigten grossen Werken: 1) dem Systeme der Wesenlehre oder der Einen Wissenschaft, und 2) dem Urwortthume der deutschen Volksprache. Ihnen widmete er seine ganze Kraft und Zeit bis an die Gränze der Möglichkeit.

Aber einem für die Kräfte eines Einselnen fast überschwenglichen Werke hingegeben, und in beständigem Kampfe begriffen mit den lähmendsten äusseren Verhältnissen, war Krause schon längere Zeit darauf bedacht, während die zur Vollendung des Ganzen nöthigen Geldmittel fehlten, die wichtigsten Theile vorläufig in andrer Form, meist als akademische Vorträge auszuführen, und die übrigen Vorarbeiten wenigstens in einen solchen Zustand zu bringen, dass sie, im Falle seines Todes, nach dem von ihm selbst entworfenen Plane geordnet, und herausgegeben werden könnten. Wenn es ihm nun auch nicht vergönnt war, diese beiden grossen Wissenschaftwerke selbst zu vollenden, so hatte er doch die Befriedigung, gegen Ende seines Lebens seine rastlosen Bemühungen von vielen theilnehmenden Zeitgenossen anerkannt und gefördert zu sehen, indem Freunde und Gönner der Wissenschaft sich bereit erklärt hatten, durch jährliche Geldbeiträge ihn während der Herausgabe auf eine ausserordentliche Weise zu unterstützen. — Leider hat ihn der Tod verhindert, von dieser Hülfe dankbaren Gebrauch zu machen.

Krause hinterliess bei seinem, im Spätjahre 1832 erfolgten, Tode eine Fülle der schätzbarsten Vorarbeiten und theilweisen Ausführungen zu beiden Wissenschaftwerken, ja den gesammten dafür bestimmten Stoff, der nur noch der vollendeten Form des Systemes ermangelt. Auch dieser Nachlass ist noch ein grosses Ganze, das eine bedeutende Lücke der Literatur ausfüllen wird, und den Forschern aller Fächer reichen Stoff zur Weiterbildung darbietet. Es darf, zu Ehren des deutschen Volkes, nicht zersplittert werden!

Die unterzeichneten Freunde und Schüler Krause's — aufgemuntert dadurch, dass die Meisten von Denen, welche

Krause'n selbst hatten zur Herausgabe bemitteln wollen, nach Dessen Tode unaufgefordert ihre ansehnlichen Unterzeichnungen zu fünfjährigen Beiträgen für den Druck des Nachlasses bestätigten, um das Erscheinen desselben zu befördern — haben es in Verbindung mit dem ältesten Sohne Dr. C. E. Krause unternommen, eine Gesammtausgabe des handschriftlichen Nachlasses zu besorgen. — Zugleich beabsichtigen wir, was bei edlen Menschenfreunden unserer Maassregel zur Empfehlung gereichen möchte, das Eigenthumsrecht an Werken, deren Capitalwerth durch die Möglichkeit der baldigen Erscheinung bedeutend erhöht wird, — und den vortheilhaften Selbstverlag derselben den Angehörigen eines achtbaren Weisen (worunter noch mehre unmündige Kinder) zu erhalten, und ihnen dadurch einen wunschwerthen Ersatz für ihr zum grösseren Theile der Wissenschaftforschung geopfertes Familienerbe zu verschaffen.

Aber die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens sind zu gross, als dass wir nicht hätten wünschen müssen, zu demselben die Unterstützung vorzugsweise theilnehmender, echt wissenschaftlich gesinnter Männer, ohne welche in unserer Zeit manche gediegene wissenschaftliche Hauptwerke oft nur schwer oder gar nicht zur Erscheinung gelangen würden, noch in grösserem Maasse zu erhalten.

In dem Vertrauen, welches jedes lebhafte besonnene Streben für eine gute Sache begleitet, und infolge jener Aufmunterung waren wir daher bemüht, die sehr bedeutenden Druckkosten auf dem Wege der Subscription zusammenzubringen. Die nachstehende Liste zeigt den Erfolg einer von uns im Frühjahre 1833 an Gönner und Freunde der Wissenschaft erlassenen Einladung, welche jedoch meist nur auf dem Wege der persönlichen Empfehlung mitgetheilt wurde.

Wir haben es durch Ausdauer unter zumtheil sehr ungünstigen Umständen dahin gebracht, dass die erste Lieferung, bestehend aus vier Bänden:

1) Analytische Philosophie: *Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss* (36 Bogen und 3 Tafeln.)
2) Synthetische Philosophie: *Die absolute Religionsphilosophie*, Bd. I, (39 Bogen),

3) Mathematik: *Novæ theoriæ curvarum specimina V*, (14 Bogen und XV Tafeln),

4) Geschichte: *Geist der Geschichte der Menschheit*, (39 Bogen und eine Tafel),

versandt werden konnte. — Für die typographische Ausstattung dieser Werke haben wir Alles gethan, was die noch unzureichenden Mittel erlaubten, und wir sind überzeugt, uns dadurch die Zufriedenheit der verehrlichen Beförderer verdient zu haben. Wegen des späten Erscheinens dieser Bände aber müssen wir um billige Rücksichtnahme darauf bitten, dass durch die bisherigen Unterzeichnungen erst die kleinere Hälfte der voraussichtlichen Druckkosten gedeckt ist.

Das stets wachsende, in Zeitschriften und anderweitig sich kundgebende Interesse an Krause's Werken lässt uns hoffen, das wissenschaftliche Publicum werde, nachdem es durch die bereits erschienenen Bände Gelegenheit hat, sich über den speciellen Werth unseres Unternehmens ein Urtheil zu bilden, seine Theilnahme für dasselbe auch durch Unterstützung in erweitertem Umfange bethätigen. Als einen besonders günstigen Umstand, und als eine Art von Bürgschaft dürfen wir noch erwähnen, dass uns von theilnehmenden Freunden und Gönnern der Wissenschaft, welche die baldige Erscheinung eines oder des andern Bandes besonders wünschen, in Aussicht gestellt worden ist, sie werden, wenn es nöthig werden sollte, die Druckkosten für dieselben theilweise oder ganz vorschiessen. Hinsichts des vorerwähnten mathematischen Bandes ist ein solcher Vorschuss durch die Güte des Herrn Professor *Schröder* (gegenwärtig in Solothurn) bereits wirklich geleistet worden.

Wir können somit unser Unternehmen für gesichert halten; und nachdem auch mehre persönliche Verhinderungen, welche von Seiten der Herausgeber bisher der Beschleunigung der Herausgabe im Wege standen, glücklich gehoben sind, so können wir die vier folgenden, noch stärkeren, Lieferungen schneller folgen lassen, so dass womöglich jedes Jahr eine erscheinen und bis zum Jahre 1840 die ganze Herausgabe vollendet seyn wird.

Für die gewährte Unterstützung sprechen wir im Namen der Familie des Verfassers, und für das, unserm Unterneh-

men der Herausgabe und unserer Verwendung der Gelder geschenkte, Zutrauen in unserm eignen Namen den verehrten Beförderern und Beförderinnen den wärmsten Dank aus. Wir hoffen durch die unermüdlichste Sorgfalt auch in der Folge dieses ehrende Zutrauen uns zu erhalten.

In der nachstehenden Liste sind diejenigen ausserordentlichen Beförderer, welche noch bei des Verfassers Lebzeiten unterzeichnet haben, durch ein ihren Namen vorgedrucktes Sternchen kenntlich gemacht; diejenigen Unterzeichner auf das Ganze aber, welche sich aus besonderer Theilnahme zur Zahlung des vollen Ladenpreises verpflichtet haben, durch ein der Zahl der von ihnen bestellten Exemplare beigesetztes Sternchen. — Besonderen Dank sind wir einigen Beförderern schuldig, welche, obgleich die erste Lieferung noch nicht erschienen war, ihre Beiträge schon für eine oder mehre folgende Lieferungen eingesandt haben. — Mehrer kleinerer Beiträge, welche den Preis eines Bandes nicht übersteigen, wird bei der späteren Rechnungablage noch Erwähnung geschehen.

Sollten einigen der verehrten Beförderer ihre Exemplare noch nicht vollständig zugekommen seyn, oder sollten Sie für ihre höheren Beiträge noch mehre Exemplare einselner Bände, zu dem in dem nachstehenden Plane bestimmten niedrigeren Preise zu erhalten wünschen, so ersuchen wir Dieselben, ihre an den Herausgeber der fraglichen Bände zu adressirende Notiz durch die ihnen nächstgelegene Buchhandlung an die betreffende Commissions-Buchhandlung einzuschicken.

Indem wir die Bitte, durch Unterzeichnung auf das Ganze, oder auf die nächsterscheinenden einselnen Theile, sowie durch grössere freiwillige Beiträge das schnellere Erscheinen dieses *handschriftlichen Nachlasses* zu befördern, nun auch an das grosse Publicum richten, so verweisen wir hinsichts aller genaueren Bestimmungen über Inhalt und Folge der herauszugebenden Werke, über Empfangnahme und Quittirung der Beiträge und über die *Subscription auf das Ganze oder auf einselne Bände*, auf den hier beigegebenen Plan.

München, Dresden, Berlin und Bückeburg
im Frühling 1836.

Dr. C. E. Krause.	*V. Strauss.*
H. K. Frhr. v. Leonhardi.	*Justus Lecerf.*
Dr. A. Peters.	*Professor Zeune.*

Ausserordentliche Beförderer

und

Subscribenten auf das Ganze.

Namen und Wohnorte.	Jährliche Beiträge während fünf Jahren.	Einmalige Beiträge.	Subscriptionen auf Exemplare des Ganzen.
Augsburg.			
Hr. Baron Süsskind . . .	—	50 fl. rh.	—
Hr. N.	—	50 fl. rh.	—
Aurich.			
*Hr. N.	1 Frd'or.	—	—
Berlin.			
*Se. königl. Hoheit der Prinz Heinrich von Preussen	4 Frd'or.	—	—
Die königl. Bibliothek . . .	—	—	1*
*Hr. Musikdirector J. Lecerf	—	4 Frd'or.	—
und durch Dessen Vermittelung:			
*Hr. August, Director am köllnischen Gymnasium . . .	1 Frd'or.	—	—
*Hr. Conradi, Hofconditor .	—	1 Frd'or.	—
Hr. Itzig, königl. Rath, für die erste Jahreslieferung . . .	—	1 Frd'or.	—
Brüssel.			
Hr. Dr. Ahrens, Professor der Philosophie, vorläufig . . .	—	48 fl. rh.	—
Bückeburg.			
*Ihre Durchlaucht die Frau Prinzessin Caroline zu Schaumburg-Lippe	8 Frd'or.	—	—
Der huldvollen Vermittelung Ihro Durchlaucht verdanken wir eine Anzahl der bedeutendsten Förderungen unseres Unternehmens.			
*Hr. V. Strauss	1 Frd'or.	—	—
Columbus im Ohiostaate.			
Hrn. Ernst und Georg Frankenberg, Landwirthe	—	—	10

Namen und Wohnorte.	Jährliche Beiträge während fünf Jahren.	Einmalige Beiträge.	Subscriptionen auf Exemplare des Ganzen.
Constanz.			
Hr. Freiherr J. H. von Wessenberg	—	2 Ducat.	—
Dresden.			
*Se. Majestät der König Anton und Se. königliche Hoheit der Kronprinz Friedrich August, Mitregent von Sachsen, zusammen einen Beitrag von . .	6 Frd'or.	—	—
*Se. Excellenz der Herr Staatsminister von Lindenau .	1 Frd'or.	—	—
*Hr. Professor Dr. Carus .	2 Frd'or.	—	—
*Hr. Dr. A. Peters	2 Frd'or.	—	—
*Hr. Major Eppendorf . .	1 Frd'or.	—	—
Eisenberg.			
Se. herzogl. Durchlaucht der Prinz Georg zu Sachsen-Altenburg	2 Frd'or.	—	—
Hr. Johann Friedrich Fuchs .	1 Frd'or.	—	—
Hr. Wilhelm Schulze, Hofcommissär	1 Frd'or.	—	—
Emmerichshöfe bei Hanau.			
*Hr. Graf Bentzel-Sternau	1 Frd'or.	—	—
Erlangen.			
Hr. Dr. Leutbecher, Privatdocent der Philosophie und Inhaber einer Erziehanstalt . .	1 Louisd.	—	—
Frankfurt a. M.			
*N. N.	—	22 fl. rh.	—
*N. N.	—	22 fl. rh.	—
*Hr. Baron Carl von Schweitzer	—	2 Frd'or.	—
*Hr. Dr. med. Peter Hörle .	2 Frd'or.	—	—
Hr. Alexander von Bethmann	3 Frd'or.	—	—
Hr. Pf. K.	—	—	1*
Hr. J. M.	—	30 fl. rh.	—

Namen und Wohnorte.	Jährliche Beiträge während fünf Jahren.	Einmalige Beiträge.	Subscriptionen auf Exemplare des Ganzen.
Göttingen.			
*Hr. Dr. G. Fr. Schumacher, Universitätsactuar	1 Frd'or.	—	—
Hr. Pfarrer Engelhard . .	—	1 Frd'or.	—
Grosslafferde bei Hildesheim.			
Hr. Dr. Bahrs für das erste Jahr 1 Frd'or., für die folgenden jährlich 2 Frd'or.			
Haag.			
Se. Majestät der König Wilhelm der Niederlande . . .	—	—	4*
Hannover.			
Ein Ungenannter für die in den beiden ersten Jahren erscheinenden Werke	—	2 Frd'or.	—
Hr. Oberjustizrath von Werlhoff	1 Frd'or.	—	—
Heidelberg.			
*Hr. Dr. Fortlage, Privatdocent der Philosophie	1 Frd'or.	—	—
Hr. Dr. von Beaulieu-Baunoeil, Privatdocent der Jurisprudenz und Cameralien . .	2 Frd'or.	—	—
Jena.			
*Hr. Professor Wolff . . .	1 Frd'or.	—	—
Karlsruhe.			
Die grossherzogl. badische Hofbibliothek	1 Frd'or.	—	—
Konradsarmuth im Voigtlande.			
Fr. Christina von Reitzenstein	—	3 Kronth.	—
Lich.			
*Ihre Durchlaucht die verwittwete Frau Fürstin Henriette zu Solms-Hohensolms-Lich	3 Frd'or.	—	—

Namen und Wohnorte.	Jährliche Beiträge während fünf Jahren.	Einmalige Beiträge.	Subscriptionen auf Exemplare des Ganzen.
Linz.			
*Se. Durchlaucht der Fürst Lamberg	4 Frd'or.	—	—
Marburg.			
Hr. Dr. Sengler, Professor der Philosophie	—	—	1
Minden.			
*Hr. R.Rath Dr. von Möller	3 Frd'or.	—	—
München.			
*Frhr. Hermann v. Leonhardi	6 Frd'or.	—	—
*Hr. Dr. med. D. Pontikes aus Zanthe	2 Frd'or.	—	—
*Hr. Professor der Physik Heinrich Schröder	6 Frd'or.	—	—
*Hr. st. theol. Wischan, (Derselbe gab im ersten Jahre 2 Frd'or.)	1 Frd'or.	—	—
Die königl. Universitätsbibliothek	—	—	1
Se. Durchlaucht der Fürst von Oettingen-Wallerstein, königl. bayer. Staatsminister	2 Frd'or.	—	—
Se. Durchlaucht der Fürst Gagarin, kaiserl. russ. Gesandter	—	—	1
Hr. Graf Buttler-Haimhausen	1 Louisd.	—	—
Hr. Graf Berchem-Haimhausen	1 Louisd.	—	—
Le Prince Panagoty Morousy	2 Ducat.	—	—
Le Prince Alex. Cantacouzène	2 Ducat.	—	—
Hr. Oberstbergrath, Professor Franz von Baader . . .	2 Ducat.	—	—
Hr. Universitäts-Professor Dr. Siber	2 Ducat.	—	—
Hr. Hofrath und Professor Dr. G. H. von Schubert . .	1 Frd'or.	—	—
Hr. H. Lindemann, Inhaber einer Erziehanstalt	1 Frd'or.	—	—
Hr. st. Philippides . . .	1 Ducat.	—	—

Namen und Wohnorte.	Jährliche Beiträge während fünf Jahren.	Einmalige Beiträge.	Subscriptionen auf Exemplare des Ganzen.
Hr. Dr. med. Matthias Trettenbacher	—	3 Kronth.	—
Hr. Oberrechnungsrath Ries, auf die philosoph. und geschichtl. Abtheilungen zum Ladenpreis.			
Hr. N. N.	—	—	1*
Hr. st. med. Johann Baumgartner aus Lucern	—	—	1
Hr. st. Kallikas aus Smyrna, auf ein Exemplar der philosophischen Abtheilungen.			
Hr. Consulent Dr. Wagner, auf die philosoph. u. geschichtl. Abtheilungen zum Ladenpreis.			
Neu-York.			
Hr. A. Brisbane	4 Frd'or.	—	—
Nürnberg.			
Hr. Schuldirector Dr. Mönnich	—	—	1
Oldenburg.			
Se. königl. Hoheit der Grossherzog August von Oldenburg	4 Frd'or.	—	—
Paris.			
Mr. le comte de Montalembert, Pair de France	20 Frcs.	—	—
Mr. le Professeur Rio . . .	20 Frcs.	—	—
Prag.			
Hr. Dr. med. J. T. Held . .	—	10 Ducat.	—
Hr. Dr. jur. Neureutter, Advocat	—	—	1
Markt Redwitz.			
Hr. Fickentscher	2 Ducat.	—	—

Namen und Wohnorte.	Jährliche Beiträge während fünf Jahren.	Einmalige Beiträge.	Subscriptionen auf Exemplare des Ganzen.
Solothurn.			
Hr. Franz Kruther	1 Louisd.	—	—
Hr. Carl Vivis	1 Louisd.	—	—
Strassburg.			
Hr. Professor Herrenschneider, ältester Kirchenvorsteher	20 Frcs.	—	—
Walda.			
Hr. von der Pforte	1 Frd'or.	—	—
Wien.			
*N. N.	—	30 fl. C. M.	—
*Hr. Baron Sigmund von Handel (gab bisher jedesmal 4 Frd'or.)	3 Frd'or.	—	—
*Hr. Baron Stiebar . . .	1 Frd'or.	—	—
*Hr. Baron Sieber	1 Frd'or.	—	—
Wiesbaden.			
Die herzogl. Nassauische Landes-Bibliothek	—	—	1*
Würzburg.			
Hr. Professor der Philosophie Dr. Hoffmann	—	—	1*

Plan

Plan und nähere Bestimmungen

für die

Subscribenten auf das Ganze, oder auf einselne Theile,

und für die

ausserordentlichen Beförderer

der

Gesammtausgabe des handschriftlichen Nachlasses

Karl Christian Friedrich Krause's.

Der *handschriftliche Nachlass*, bestehend aus den Vorarbeiten und theilweisen Ausführungen zu dem *Systeme der Wesenlehre*, oder *der Einen und absolut-organischen Wissenschaft*, und zu dem *deutschen Urwortthume*, enthält in vier Hauptabtheilungen, *ausser den bereits erschienenen vier Bänden*, (s. darüber den vorstehenden Bericht S. XXXIV, f.) vorzüglich Folgendes:

I. *Reinphilosophische Schriften.*

A. Aus dem analytischen, das Princip suchenden Theile.

1) Eine Reihe von Vorlesungen, Abhandlungen und Aphorismen, über den Begriff der Philosophie, und über das Eigenthümliche der Wesenlehre, zumtheil Geistblicke für zukünftige Ausbildung der Wissenschaft.
2) Vorlesungen über psychische Anthropologie.
3) Vorlesungen über das akademische Studium und Vorschläge zu einem allgemeinen wissenschaftlichen Verein.
4) Eine reiche Sammlung von Fragmenten und Aphorismen zum analytischen Theile.

B. Aus dem synthetischen, im Lichte des Principes forschenden Theile.

1) Die absolute Religionsphilosophie in ihrem Verhältnisse zum gefühlglaubigen Theismus, und nach ihrer Vermittelung des Supernaturalismus und Rationalismus, *zweiter Band* (enthaltend die Kritik *Schleiermacher's* und das Resultat der Kritik *Bouterwek's* und *Jacobi's).*
2) Philosophie der Wissenschaft, oder synthetisches Organon, in Aphorismen. Darunter auch Vorlesungen

über die synthetische Logik und Vorarbeiten zu einem ausführlichen Handbuche der Logik.

3) Die Philosophie des Schönen und der schönen Kunst. Grundriss, Vorlesungen und Aphorismen. Darunter auch Vorlesungen über die akustische und ästhetische Theorie der Musik, und ein Fragment über Landverschönerkunst.
4) Rechtsphilosophie. Vorlesungen, Fragmente und Aphorismen.
5) Sittenlehre. Grundriss und Aphorismen.
6) Aphorismen zur Erotik oder zur Philosophie der Liebe.
7) Reinspeculative Theologie. Fragment.
8) Die philosophische Construction der Natur, oder Naturphilosophie im engern Sinne.
9) Die philosophische Construction der Vernunft.
10) Die Lehre vom Menschen und der Menschheit, oder Theanthropologie.

II. *Mathematische Schriften.*

1) Mehre Abhandlungen über die Idee der Mathesis und deren Verhältniss zur Philosophie.
2) Theoria curvarum originariarum secundi ordinis.
3) De lineis rectis earumque polygonismis.
4) Elemente der Geometrie, *a)* erster Cursus zum Schulunterricht, *b)* Universitätsvorlesungen.
5) Arithmetik (neue Ausgabe des vergriffenen ersten Theiles; und zweiter Theil).
6) Das Organon der Mathematik.
7) Abhandlungen und Aphorismen aus der gesammten Arithmetik und Analysis, besonders über die Functionenlehre, die Differential-, Integral- und Variationsrechnung; dann über alle Theile der Geometrie.
8) Fragmente zur Combinationslehre.
9) Höchstwichtige Untersuchungen über die algebraischen Gleichungen. (Vorarbeiten zu deren allgemeiner Auflösung).

III. *Sprachwissenschaftliche Schriften.*

1) Sprachphilosophie (darunter auch, zu wissenschaftlichen Darstellungen bereits angewandte, Versuche der *Wesensprache*, Pasilalie und Pasigraphie).

2) Ueber die höhere Ausbildung der deutschen Sprache.
3) Das Urwortthum oder vollständiges Wörterbuch der deutschen Volksprache.

IV. *Geschichtphilosophische und vermischte Schriften.*

1) Die angewandte Philosophie der Geschichte. Vorlesungen und Aphorismen.
2) Fragmente aus der Geschichte der Menschheit, darunter fortgesetzte Forschungen über die Culdeer.
3) Aphorismen zur geschichtwissenschaftlichen Erdbeschreibung.
4) Vorarbeiten für die Auffindung des Musterbildes dieser Menschheit. Darunter Vorschlag zu einem allgemeinen europäischen Staatenbunde zu fester Begründung des europäischen Friedens. (Eine weitere Ausführung des in den Deutschen Blättern, 1814, Nr. 142, 145, 147, 151 u. 152 erschienenen Aufsatzes).
5) Reden an die Menschheit, zu Begründung des Reiches der gottinnigen Menschheit im werdenden Menschheitbunde, als Theiles des Reiches Gottes auf Erden.
6) Beiträge zur Philosophie der Lebenkunst und Lebenleitekunst, insbesondere zur Philosophie der Erziehung.
7) Versuch eines allgemeinmenschlichen Unterrichts, nebst Versuchen für den ersten Schulunterricht.
8) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.
9) Kritische Darstellung der neuern deutschen philosophischen Systeme und Methoden seit Kant.
10) Vermischte Aufsätze und Kritiken.
11) Nachrichten über des Verfassers Leben und Wirken.

Nicht alle Nummern dieser Uebersicht sind von gleichem Umfange, manche derselben werden mehre Bände füllen; dagegen werden von andern mehre zusammen einen Band ausmachen.

Alle vier Abtheilungen sollen zu gleicher Zeit neben einander in Bänden von 30 bis 36 Bogen erscheinen, und zwar von der philosophischen Abtheilung, nach deren beiden Unterabtheilungen in analytische und synthetische Philosophie, jährlich gewöhnlich zwei, von den übrigen Abtheilungen aber einer. Nur bei dem deutschen Wörterbuche

ist diess darum nicht möglich, weil der Druck, wegen der Verweisung auf spätere Seitenzahlen, erst beginnen kann, wenn das Ganze handschriftlich vollendet ist.

Alles zusammen wird ungefähr 25 Bände von der angegebenen Stärke betragen, meist in gross Octav, die mathematischen Schriften und das deutsche Wörterbuch in Quart.

Die einselnen Bände werden ausser dem allgemeinen Titel des ganzen Werkes auch für die darin befindlichen besonderen Folgen und kleineren Schriften besondere Titel erhalten, so dass sie auch einseln abgegeben werden können.

Den grösseren Theil der Herausgabe hat *H. K. von Leonhardi* übernommen, unterstützt von mehren Schülern des Verfassers, besonders von Dr. *C. E. Krause* bei den sprachwissenschaftlichen und geschichtlichen Werken. Die Herausgabe der mathematischen Abtheilung besorgt Professor *Heinrich Schröder*. Von dem Verfasser selbst ganz oder beinahe vollendet sind: Abtheilung I, *A*, 1—3; *B*, 1—4; Abth. II, 1—5; Abth. III, 2; Abth. IV, 1, 7—10.

In Berücksichtigung vieler an uns ergangenen Aufforderungen haben wir für zweckmässig befunden, es bei der im vorstehenden Berichte begründeten *Bitte um freiwillige jährliche* (s. die näheren Bestimmungen darüber S. LII, f.) *oder grössere einmalige Beiträge zu Deckung der Druckkosten* nicht bewenden zu lassen, sondern wir eröffnen zugleich eine

Subscription zu bestimmten Preisen,

sowohl auf das Ganze, als auf einselne Theile des Handschriftlichen Nachlasses.

Subscription auf das Ganze.

Für die Abnehmer des Ganzen haben wir in Berücksichtigung des grossen Umfanges dieser Werke den Subscriptionspreis auf die *Hälfte des Ladenpreises* angesetzt, so dass der Bogen ungeachtet des compressen Druckes und des grossen Formates nicht ganz 1 ggr. oder $4\frac{1}{2}$ kr. betragen, und selbst bei 25 Bänden zu 36 Bogen den Gesammtpreis von 10 Ducaten, oder 32 Thlr. Pr. Cour., oder 56 fl. rhein. nicht übersteigen wird. Bei noch grösserer Bändezahl würde der jedenfalls unbedeutende Mehrbetrag nach demselben Verhältnisse berechnet werden.

Die Zahlung hat in zehn gleichen Raten, — eine zu einem Ducaten, oder $3\frac{1}{5}$ Thlr. Pr. Cour., oder 5 fl. 36 kr.

rhein. —, zu geschehen, so dass auf jede Jahreslieferung zwei Raten kommen, von denen eine nach Ausgabe des ersten, die andere nach Ausgabe des dritten Bandes einer Lieferung fällig wird. Auf Verlangen wird darüber besonders quittirt werden.

NB. Da die erste Jahreslieferung (bestehend in vier Bänden) bereits vollständig erschienen ist, und der Druck der folgenden noch stärkeren begonnen hat, so sind jetzt schon die zwei ersten, bereits fälligen Raten sogleich bei der Anmeldung unter einer der unten in den allgemeinen Bestimmungen angegebenen Addressen einzusenden.

Die Subscription auf das Ganze zum halben Ladenpreise bleibt während der ganzen Dauer der Herausgabe eröffnet, und zwar bis Johannis des folgenden Jahres (1837) unbeschränkt. Für noch spätere Anmeldungen aber ist zu bemerken, dass die alsdann schon erschienenen Bände stets nur zum vollen Ladenpreise abgegeben werden können.

Bemerkung für Buchhändler.

Um den verehrlichen Buchhandlungen die Subscription auf das Ganze, durch welche ihnen bei Verkauf der einselnen Theile ein, den gewöhnlichen Rabat übersteigender, Gewinn gesichert ist, noch mehr zu erleichtern, so haben wir die Einrichtung getroffen, dass sie beliebige Bände, zu deren Verkaufe sie weniger Gelegenheit haben sollten, an die Commissionsbuchhandlung zurücksenden und dagegen andere (das deutsche Wörterbuch ausgenommen) eintauschen können, wobei die Exemplare gleichfalls nach dem halben Ladenpreise berechnet werden sollen.

Subscription auf einselne Theile.

Der Subscriptionspreis auf einselne Bände oder Abtheilungen beträgt *zwei Drittheile des Ladenpreises*, d. i. für 36 Bogen 2 Thlr. Pr. Cour. oder 3 fl. 30 kr. rhein., und wenn die Exemplare auf feinem Papier gewünscht werden, den vollen Ladenpreis. — Vorausbezahlung findet nicht statt.

Die zunächst zu erscheinen bestimmten Bände, auf welche bei allen soliden Buchhandlungen, sowie unter den unten angegebenen Addressen, bereits jetzt auch einseln subscribirt werden kann, sind:

1) Der Religionsphilosophie zweiter Band (ungefähr 44 Bogen).
2) Grundriss der Aesthetik (ungef. 8 Bogen).
3) Vorlesungen über die ästhetische und akustische Theorie der Musik (ungef. 16 Bogen).
4) Ueber das Eigenthümliche der Wesenlehre, und Geistblicke für zukünftige Ausbildung der Wissenschaft (ungef. 20 Bogen).
5) Vorlesungen über die psychische Anthropologie (ungef. 36 Bogen).
6) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (ungef. 36 Bogen).
7) Die philosophische Staatslehre und Aphorismen zur Rechtsphilosophie (ungef. 15 Bogen).
8) Novae theoriae linearum curvarum specimina. Pars II (ungef. 20 Bogen).

Nach Beendigung einer Lieferung sollen jedesmal die weiteren Bände, auf welche alsdann im Einselnen Subscriptionen angenommen werden, bekannt gemacht, und besondere Subscriptionslisten für dieselben in den Buchhandlungen, zugleich mit der Fortsetzung des *Berichtes*, aufgelegt werden.

In beiden Fällen der Subscription erhalten Subscribentensammler das siebente Exemplar frei.

Buchhändler und Subscribentensammler, welche sich direct an uns wenden, erhalten auch bei weniger als sieben Exemplaren des Ganzen einen Rabat von 15 *Procent (also* 65 *Procent des Ladenpreises).*

Ausserordentliche Beförderung.

Diejenigen Gönner und Freunde der Wissenschaft, welche das schnellere Erscheinen des Handschriftlichen Nachlasses — während fünf Jahren, als der Zeit, in welcher bei gehöriger Unterstützung die fünf Lieferungen vollendet werden können, durch grössere jährliche Beiträge auf eine ausserordentliche Weise befördern wollen, belieben dieselben möglichst immer zu Ostern oder zu Michaelis einzusenden. Auf Verlangen wird der Führer der Druckkasse,

H. K. v. Leonhardi, darüber besondere Quittungen ausstellen.

Dass uns noch recht viele ausserordentliche Beförderungen, wenn auch nur in einmaligen freiwilligen Beiträgen, zutheil werden, bleibt besonders auch desswegen zu wünschen, *damit wir dadurch in den Stand gesetzt werden mögen, die Auflage zu verstärken, und so der Familie des Verfassers einen namhaften Vortheil zu sichern, was bei der gegenwärtigen Stärke der Auflage nur in geringerem Maasse der Fall seyn kann.*

Wenn sich noch einige Freunde der Wissenschaft finden, welche die frühere Erscheinung des einen oder des andern Theiles besonders wünschen, und zu diesem Zwecke grössere Summen unterzeichnen wollen, so wird darauf die gebührende Rücksicht genommen werden, indem bei Entwurf des Planes der Herausgabe vorgesehen ist, dass diess ohne Störung geschehen könne.

Allgemeine Bestimmungen.

Die *Anmeldung zur Subscription* kann bei allen soliden Buchhandlungen geschehen, namentlich auch bei der:

Arnoldischen Kunst- und Buchhandlung in Dresden und Leipzig,
Dietrich'schen Buchhandlung in Göttingen,
Fleischmann'schen Buchhandlung in München,

welche auch die Versendung der Subscriptionsexemplare übernommen haben.

Ausserdem sind zur Annahme von Subscriptionen bereit:

in *Berlin* Professor *Zeune*, Director der Blindenanstalt, und Musikdirector *Lecerf*,
in *Bückeburg* Victor *Strauss*,
in *Dresden* Dr. Adolf *Peters* (Addresse: Director *Blochmann*) und Wilhelm *Krause*, Advocat und Notar,
in *Gotha* Hofrath *Hennicke* (Redaction des Allgemeinen Anzeigers der Deutschen),
in *Grosslafferde* (bei Hildesheim) Dr. Carl *Bahrs*,
in *Heidelberg* Dr. C. *Fortlage*, Privatdocent,
in *Keilhau* (bei Rudolstadt) die Anstalt für Menschenbildung von Friedrich *Fröbel*,

in *München* H. K. *Frhr. von Leonhardi* (Addresse: Wittwe *Krause*),
in *Solothurn* Lycealprofessor Dr. *Dollmeyer*.

Die genannten Personen sind auch zu *Gegennahme der Zahlung* erbötig, welche, wenn nicht direct, am besten auf dem Buchhändlerwege in Anweisung auf eine Münchner oder Leipziger Buchhandlung stattfinden kann.

Subscriptionsanmeldungen, und Zahlungen bloss für die *mathematische* Abtheilung nimmt auch Lycealprofessor *Heinrich Schröder* in *Solothurn* an.

Anmerk. *Briefe und Gelder, die uns durch die Post zukommen sollten, bitten wir zu frankiren.*

Wer es ausdrücklich wünschen sollte, Dessen Beitrag kann jährlich durch einen Beauftragten oder durch Entnehmung von der Post abgefordert werden.

Wir ersuchen die verehrlichen Subscribenten und ausserordentlichen Beförderer, bei ihrer Unterzeichnung in den zu diesem Zwecke auch in sämmtlichen Buchhandlungen aufliegenden Subscriptionslisten ihre Namen, Titel, Wohnorte, und die Buchhandlungen oder sonstige Gelegenheit, durch welche sie die Werke zugesandt zu erhalten und Zahlung zu leisten beabsichtigen, möglichst genau und mit deutlicher Schrift anzugeben.

Die Namen der Subscribenten auf das Ganze und der ausserordentlichen Beförderer werden, bei letztern mit besonderer Erwähnung ihrer Beiträge, den einselnen Abtheilungen des *Handschriftlichen Nachlasses* vorgedruckt, damit ihnen bei Mit- und Nachwelt die ehrende Anerkennung werde, auf welche edelsinnige Unterstützung ernster wissenschaftlicher Bestrebungen jederzeit zählen darf.

Die ausserordentlichen Beförderer, und diejenigen Subscribenten auf das Ganze, welche den vollen Ladenpreis bezahlen zu wollen erklären, erhalten ihre Exemplare auf *ganz feinem weissen Papier.*

Diejenigen Beförderer, deren Beiträge zwei Drittheile des spätern Ladenpreises übersteigen, können auf Verlangen für den Mehrbetrag entweder weitere Exemplare des Ganzen oder eine damit in Verhältniss stehende Anzahl von Exemplaren einselner, ihnen besonders erwünschter Theile

entgegennehmen, die ihnen nach dem niedrigern Subscriptionspreise (der Hälfte des Ladenpreises) berechnet werden. Sollten aber einige Beiträge die Hälfte des Ladenpreises nicht erreichen, so würden die Unterzeichner derselben, sofern sie dennoch die sämmtlichen Werke zu besitzen wünschten, gebeten werden, den jedenfalls nur sehr geringen Ausfall nachträglich einzusenden.

Für die ausschliessliche Verwendung sämmtlicher Gelder zu Bestreitung der Druckkosten übernehmen wir wie bisher die volle Bürgschaft, und werden seiner Zeit darüber Rechnung ablegen.

München, Dresden, Berlin und Bückeburg
im Frühling 1836.

Dr. C. E. Krause.
H. K. Frhr. v. Leonhardi.
Dr. A. Peters.
V. Strauss.
Justus Lecerf.
Professor Zeune.

Verbesserung eines Druckfehlers in der Vorrede.

Seite XVI, Zeile 5 von unten lies: in den Vorarbeiten, statt: in der Vorrede.

Uebersicht des Inhaltes,

nebst ergänzenden Zusätzen aus des Verfassers bei dem Vortrage nicht ganz benutzter Skizze.

(Die Zahlen zeigen die Seiten an. Die Zusätze sind als Noten im Text, mit kleinerer Schrift, gegeben).

Einleitung. Vorlaüfige *Bestimmung des Begriffs* der Logik, 2, f. Begriffbestimmungen anderer Philosophen, 3 — 7. *Namen* dieser Wissenschaft, 7 — 11, Vorläufige *Angabe ihrer Theile*, 11 — 16. Beziehung der logischen Wissenschaft zu dem Leben selbst, oder von dem *Nutzen* der Logik, 16 — 24. Verhältniss der *wissenschaftlichen Logik* zu der sogenannten *natürlichen Logik des gesunden Verstandes*, 24 — 26. *Eigenthümliche Methode dieser Darstellung der Logik*, Bestimmung der Aufgabe der folgenden Vorlesungen, und des Weges sie zu lösen, 26 — 28.

Erster Lehrgang.

Drei Wahrnehmungen des sich selbst beobachtenden Geistes im Denken und Erkennen, 29 — 218.

Erste Wahrnehmung: *ich denke*, 29 — 37.

Wie finde ich mich, sofern ich denke? 29. Das Denken ist meine Thätigkeit, sofern sie das Erkennen oder Wissen zustandebringt, 29, f. Erklärung des Wortes: *Denken*, 30. Erklärung des Denkens nach andern Philosophen, 30 — 33. — *Weiterbestimmung dieser Wahrnehmung*: Ich bin denkend immer Derselbe, und mir, auch unbewusst, gegenwärtig. Ich denke unwillkührlich und bin mir keines zeitlichen Anfanges meines Denkens bewusst. Ich denke auch ohne an mein Denken zu denken, aber ich kann auch frei daran denken, indem ich denke. Ich denke nicht leer, sondern immer etwas. Das Denken findet immer schon ein Erkennen und Wissen vor, bringt aber auch Erkennen und Wissen hervor, 33, f. Bemerkung über das Wort: *Vorstellen*, 34, ff. Ich kann auch das Denken denken, und darauf beruht die Möglichkeit der Wissenschaft vom Denken, ich brauche es aber nicht zu thun, 36, f.

Zweite Wahrnehmung: *ich erkenne* (37 — 44).

(Vergl. auch Vorlesungen über das System, Göttingen 1828, S. 151 — 160).

Da das Denken das Erkennen zum Gegenstande hat, so ist die zweite Frage: wie finde ich mich erkennend? 37. Worterklärung von: *Erkennen*, *wissen*, *schauen*, *anschauen*, 37 — 40. — Das Erkennen ist ein unwillkührlicher, bleibender Zustand des Geistes, es ist nicht ganz ein Werk des Denkens. Wir wissen nicht, ob es einen zeitlichen Anfang genommen hat. Ich erkenne, auch ohne daran zu denken, habe aber den Trieb, mein Erkennen wissenschaftlich zu erkennen, 40. Erkennen wird für das Denken, durch welches es nur weitergebildet wird, immer schon als vorhanden vorausgesetzt, 40, f. Alles Erkennen hat einen Inhalt (Gegenstand). Blosse Worte aneinanderreihen, deren Bezeichnetes nicht *zusammenpasst*, *) heisst weder denken, noch erkennen, 41. — Aufsuchung einer Begriffbestimmung des Erkennens durch reine Selbstbeobachtung (auf rein analytischem Wege), 41 — 44. Ergebniss derselben, 44.

*) Z. B. eine gerechte Sclaverei, eine unendliche Kugel construiren, ein Mittelpunkt des unendlichen Raumes; eine krumme Linie, die aus unendlichvielen geraden besteht; ein Mensch, der mit Freiheit das Böse thut. *Diess ist weder eine Erkenntniss*, *noch ein Gedanke.* †)

†) (*Zusatz zu S.* 49.) *Schelling* erklärt das Erkennen als das *Affirmiren* (*affirmative* Setzen) eigentlich: „als das sich-selbst-Affirmiren." Diese Erklärung ist aber zu weit, weil auch das Empfinden und Wollen ein Bejahig-Setzen (Affirmiren und Selbstaffirmiren) ist.

Verhältniss des Erkennens und des Denkens, 44. Im gemeinen Sprachgebrauche, und auch von Philosophen, wird Denken und Erkennen oft verwechselt, 44, ff. Begriffbestimmungen des Erkennens von andern Philosophen, 46 — 49.

Ueber die Art der Erkenntniss und ihre Mannigfalt, 49 — 63.

(Vergl. Vorless. üb. d. Syst., S. 160 — 227).

1) *Verschiedenheit der Erkenntniss dem Gegenstande nach.* Ich, Nicht-Ich, Ich und Nicht-Ich im Vereine, 49 — 51.

2) *nach den Eigenschaften, in denen wir die Dinge erkennen.* Die Erkenntniss erfasst an den Wesen und Wesenheiten *entweder* das zeitlich Aenderliche, eigenleblich Bestimmte (*Individuelle*), die Dinge, wie sie gerade wirklich sind, 51, f.; *oder* das Nicht-zeitlichänderliche, sowohl das bleibend Gemeinsame und Allgemeine, das Gesetzliche und Nothwendige, die Dinge, wie sie seyn sollen, ihre ewige Wesenheit, 52 — 54, als auch das Unendliche und Unbedingte, 54, f., oder den Verein von Beidem, 56 — 58.

3) *nach den Erkennquellen.* Aüfserlich und innerlich sinnliche Erkenntniss (empirische oder Erfahrung-Erkenntniss, *a posteriori*), 58, f. Nichtsinnliche oder übersinnliche Erkenntniss (Vernunft- und Verstandes-Erkenntniss, *a priori*), 60. Beiderlei vereint, 60.

Gelegentliche Fragen über Wesenheit, Verhältniss, Daseyn und Entstehen dieser Erkenntnissarten als Aufgaben künftiger Erforschung, 61, f. Rüge eines Vorurtheiles, 62.

Geschichtliche Erklärung einiger Eintheilungen der Erkenntniss bei andern Philosophen, 63 — 68. Ueber *mathematische* Erkenntniss und mathematische Form der Philosophie, 64, 66.

Dritte Wahrnehmung: das Verfahren des Geistes im Denken; oder: *Formale Logik* (69 — 218).

(Vergl. Vorless. üb. d. System, S. 262 — 338).

Anmerkung. Der Inhalt der auf diese *dritte*, der Form nach eigentlich folgenden *vierten Wahrnehmung: Das Verfahren des Geistes im Erkennen*, — folgt hier von S. 219 an als *zweiter Lehrgang.*

Nachdem bereits das Denken und Erkennen im Ganzen wahrgenommen worden, so ist nun dessen innerer Gehalt genauer zu betrachten. Es ist zu untersuchen, 1) *wie wir es eigentlich machen*, und *Was wir eigentlich thun*, indem wir denken, 2) wie die Denkthätigkeit durch ihren Gegenstand, durch das Zu-Erkennende, mitbestimmt ist, 69.

A. *Von den Grundverrichtungen (Grundfunctionen) des Denkens* (69 — 75).

Soll von uns irgend etwas gedacht, oder über etwas *nachgedacht* werden, so müssen wir:

a) darauf *hinmerken* (uns geistlich hinneigen, hinwenden, *reflectiren*) *). Das Hinmerken findet in Beziehung auf jeden beliebigen Gegenstand statt, auch auf das Hinmerken selbst, **) mit oder ohne Bewusstseyn, frei und nach den sachlichen Gesetzen der Gegenstände, 69, f. Der Gegenstand, worauf hingesehen werden soll, muss schon zumtheil in der Schauung gegenwärtig, schon zumtheil erfasst seyn, 70. Form des Hinmerkens, 70. ***) Das endliche Hinmerken ist zugleich ein *Absehen (Abstrahiren)* von andern Gegenständen, 70, f. und ein *Hin- und Hersehen* und *Zusammensehen (comprehensio)*, 71. Es ist zeitlich ununterbrochen, 71, f. *Aufmerken*, *Aufmerksamkeit*, 72.

*) Unter *Reflectiren* wird hier *sensu activo* die reine Thätigkeit verstanden; nicht aber: das durch Reflexion Erfasste, sowie man allerlei Gedanken oder Bemerkungen wohl gemeinhin Reflexionen *(des réflexions)* nennt.

**) Dass der Mensch auf sein Reflectiren reflectirt, scheint ihn, unter andern Dingen, ebenfalls vom Thiere zu unterscheiden. — Durch Reflexion auf die Reflexion wird erst das Reflectiren vollendet. Denn es ist eine Kunst: zu reflectiren; es muss gesetzmässig geschehen. So ist es ein Gesetz der Reflexion: erst nur das Ganze zu merken, dass man einen Ueberblick (Uebersicht) gewinne; dann die Theile unter sich und zum Ganzen. (Erläuterung durch einen Klavierspieler, der *prima vista* spielt, und dabei gesetzmässig reflectirt, und schon mit ziemlich gutem, schönen Vortrage spielen kann; dagegen ein Anderer, der immer nur auf die nächsten Tacte sieht, und dann stecken bleibt).

***) Die *Form* des *Reflectirens* ist *Richtung*, bei räumlichen Dingen räumliche, unter dem Schema einer mannigfach gebrochenen Linie, aber Das passt nicht: *a) bei nichtsinnlichen Dingen*, z. B. Ich, Tugend, Schönheit (sogar nicht, wenn der Raum als ganzer Raum, oder auch nur ein Raumniss dreistreckig soll gebildet werden); *b) bei unendlichen Dingen*, zuhöchst bei dem Gedanken: *Gott*, d. i. unendliches, unbedingtes Wesen. Da ist wohl auch Richtheit, aber nicht endliche; denn ich unterscheide freilich den unendlichen Gedanken:

Gott, von allen andern endlichen Gedanken; aber diese Richtheit ist *unseitig*, nicht einseitig, zweiseitig, vielseitig, allseitig u. s. w. — *Ergebniss.* Es hat unser Hinmerken die *Form der Richtheit*, aber nicht bloss die räumliche, noch bloss die endliche, einseitige.

b) es *erfassen* (auffassen, *percipiren*) und sofern auf unsere ganze Gedankenreihe gesehen wird, *hinzufassen (appercipiren)*, *α*) in Einheit des Bewusstseyns, *β*) *sachlich*, zu dem schon Erkannten, 72. Den Gegenstand selbst und sein Darbieten bringen wir nicht mit der Denkthätigkeit hervor, aber *wenn* er sich darbietet so müssen *wir* ihn *erfassen*, damit er *unser* Gedanke werde, dass *wir* ihn erkennen, 72. Es gilt davon im Uebrigen das Aehnliche als vom Hinmerken, 73. Stetig fortgesetztes Erfassen, oder *Festhalten* des Gegenstandes (*fixiren*, *comprehendiren*), 73.

c) beide Thätigkeiten, des Hinmerkens und Erfassens, stetig zugleich und vereint anwenden, so dass wir unsere Erkenntniss nach dem Gegenstande *bestimmen (determiniren)*, 73, f. Daran finden sich als Theilwesenheiten das Unterscheiden (*Distinguiren*), Beziehen (*Referiren*), das vergleichend Aneinanderhalten (*Combiniren* und *Compariren*), und das Trennen (*Sejungiren* und *Decomponiren*), alles zugleich Weiterbestimmnisse sowohl des Hinmerkens als des Erfassens, 74, *) sowie von dem Bestimmen überhaupt das Aehnliche gilt, als von diesen beiden in ihm vereinten Theilthätigkeiten selbst, 74. **) Ob man mit dem Bestimmen (Determiniren) der Erkenntniss *keines* endlichen Gegenstandes je zu Ende kommen könne? Diess bleibt vorläufig unentschieden, 75.

*) Dabei sind die Eintheilgründe: *α*, als Einheit schauen, *β*, in Gegenheit schauen, *γ*, diess Beides vereinen.

**) Daher ist das Bestimmen ein stetiges Anhalten (ein *anhaltendes* Schaubestimmen), und dann entsteht der bleibende Zustand des *Behaltens (retentio) als Grundlage des Gedächtnisses.*

Anmerkung. Die weitere Betrachtung der Grundverrichtungen nach den Theilwesenheiten der *Deduction* (Theilwesenschauung, Schauableitung), *Intuition* (Anschauung, Selbeigenschauung) und *Construction* (Schauvereinbildung) ist weiter hinten angestellt, S. 497 — 499.

B. *Von den Grundwerkthätigkeiten des Denkens*, oder Beantwortung der Frage: *Wie wird unsere Denkthätigkeit durch den Gegenstand bestimmt?* 75 — 218.

Erste Grundwerkthätigkeit: Selbschauen oder Begreifen, 75 — 98.

Sachliche Entwickelung des Begriffes dieser Werkthätigkeit und Benennungen derselben, (Erklärung des Wortes: *Begriff*). Der Gegenstand wird als *selbständiges Ganze* aufgefasst d. i. selbgeschaut, 75, f., und heisst als solcher ein *Glied (terminus)*, 76. Nach der verschiedenen Beschaffenheit der selbständigen Gegenstände bestimmen sich die verschiedenen Arten des Selbschauens oder Begreifens, 76.

Eintheilung der Begriffe:

I. nach den erfassten Wesenheiten oder Momenten des Gegenstandes sind dieselben:

1) *Einselbegriffe*, Eigenlebschaunisse *(conceptus omnimode determinati, termini singulares)*, 77;
2) *Gemeinbegriffe*, Allgemeinbegriffe *(conceptus communes, generales)*, 77, f.;
3) *unbedingte Schaunisse (termini absoluti, infiniti)*; ob denselben Gültigkeit zukomme, bleibt vorläufig unentschieden, 78.

Die in den Begriffen erfassten Wesenheiten nennt man *Merkmale (conceptus per notas)*, 79, f. Geschichtliche Bemerkung über das Wort: *Begriff*, 80, f. Die Frage nach der Vollständigkeit dieser Eintheilung muss an dieser Stelle unbeantwortet bleiben, 81.

Hier sollen nur die *Allgemeinbegriffe (Begriffe vorzugweise)* genauer betrachtet werden, 81, ff. (*Begriffbestimmung des Begriffes*, 82.) — Sie sind:

a) *nach der Erfassung der Wesenheit* entweder *ganzwesenliche (Wesenbegriffe, conceptus essentiales, totales)*, 82, f., oder *theilheitliche (particulare, conceptus particulares)*, 83, und diese wiederum entweder *Mehrgemeinbegriffe* (wie die meisten des gewöhnlichen gebildeten Bewusstseyns), oder eigentliche *Allgemeinbegriffe*, 83, f. — Fehlerhafte Beschränktheit der meisten bisherigen Logiken, 84;

b) *nach der Beziehung des Allgemeinen auf das Leben in der Zeit* entweder *Sollbegriffe (Urbegriffe, Ideen)*, oder *Geschichtbegriffe*, oder *Musterbegriffe* (ideal-reale Begriffe), 85—88. Erklärung des Wortes: Idee, 85, vergl. 96;

c) *nach dem Erkennquell.* Die Begriffe als solche sind immer nichtsinnlich, und kommen erst durch Reflexion auf das Gemeinsame und Allgemeine zustande, 88; nur an ihrem Inhalte findet sich der Gegensatz des sinnlichen und nichtsinnlichen Ursprunges. Danach sind sie entweder *sinnlich-abstracte (empirische*, wie die meisten Begriffe des vorwissenschaftlichen Bewusstseyns), oder *nichtsinnliche (apriorische, rationale)*, 89, f. — Zu den nichtsinnlichen Begriffen gehören auch die *Ideen.* Verhältniss der Ideen zu den Geschichtbegriffen, 90;

d) *nach der Bestimmtheit und dem Umfang ihrer Allgemeinheit* entweder *bestimmtere*, untergeordnete, concretere *(conceptus inferiores, specialiores)*, oder *höhere*, weniger bestimmte *(superiores, abstractiores, generaliores, majores)*, 90, ff. Regeln über diese beiden Arten und ihr Verhalten, 92, ff. *Höchstbegriff (c. summus), Niederstbegriff (c. infimus)*, 92. *Gattungbegriff (genus), Artbegriff (species), Unterartbegriff (subspecies)*, 94. — *Ersonnene Begriffe (c. ficti s. fictitii)*, 93. Regel über den Inhalt und Umfang der Begriffe, 93, f. —

II. nach den erfassten Gegenständen selbst:

Jedes jedartige Selbschauniss (Begriff) befasst entweder ein *Wesen*, oder eine *Wesenheit*, bestimmter ein *Wesen nach einer Wesenheit*, oder eine *Wesenheit nach einem Wesen*, ein *Wesen nach einem Wesen*, als dessen Glied, oder eine *Wesenheit nach einer Wesenheit*, 94, ff.

Bestimmung des Namens dieser Grundwerkthätigkeit, als *Selbschauen*, 96, f. Erklärung der üblichen Zeichen, 97, f.

Zweite Grundwerkthätigkeit: Verhaltschauen oder Urtheilen, 98—151.

Uebergang zur zweiten Grundwerkthätigkeit.

1) *Sachgrund*: Die Mehrheit *a)* der Eigenschaften, und *b)* der Theile oder Glieder jedes selbständigen Ganzen, die in

ihrem Verhältnisse unter sich und zum Ganzen erfasst werden sollen, 98, f.

2) *Geistgrund*: Unsre ganze Denkreihe besteht aus selbständigen Gliedern, die eben dadurch zusammenhangen und eine Reihe bilden, dafs sie Verhältnisse untereinander haben, deren Erfassung unser Denken beschäftigt, 99, f.

So erweist sich diese *zweite Grundwerkthätigkeit* als eine Bedingniss unserer Denkreihe, und des Bewusstwerdens der Mannigfalt und der Vielheit, 100, f. — *Bestimmung des Allgemeinwesenlichen jedes Urtheiles*, 101 — 105. *Worterklärungen*: urtheilen *(judicare)*, Urtheil (Satz, *judicium*, *propositio*, *enunciatio)*, 101, f.

An dieser Grundwerkthätigkeit finden sich:

a) *Sachliche Voraussetzungen oder Bestimmnisse am Erkannten:*

α) *selbheitliche Wesnisse* (Wesen und Wesenheiten), *Glieder*, *(termini*, *extrema judicii)*.

Jedes Urtheil umfasst wenigstens zwei Glieder. Die mehrgliedigen Urtheile können als Verbindungen mehrer zweigliedigen angesehen werden, darum sollen hier nur die *zweigliedigen Urtheile* betrachtet werden, 102.

β) *Verhältnisse derselben.*

Urtheilverhältniss (ratio judicii, *copula)*. *) *Das Charakteristische des Urtheils* ist die Beziehung, das Verhältniss, 202.

*) Es ist allemal eine Beziehung, die *als solche*, *gesetzt*, und insofern *bejahig* ist, worin die Glieder gegeneinander bejahig stehen, auch dann, wenn es die Beziehung der Nichtgesetztheit (Aussenheit) ist.

γ) *Sachliche Hinsichten und Gründe dieser Verhältnisse (argumentum judicii* oder *argumentum rationis judicii)* *).

*) Diese kann *einfach* oder *mehrfach*, und zwar auf verschiedene Weise mehrfach seyn, z. B. *Aneinanderseyn*, *Ineinanderseyn*, *Bedingtseyn*, *Getheiltseyn*.

Ergebniss: Soll also ein Urtheil bestimmt seyn, so muss es nach diesen drei Momenten bestimmt seyn.

Genauere Betrachtung dieser Bestandtheile eines Urtheiles. Gegenstand des Urtheiles (das zubestimmende Glied, *Subject*); *Aussage* (das bestimmende Glied, *praedicatum*, *praedicatio*, *praedicamentum)*, Vorglied *(terminus antecedens)*, Nachglied *(t. consequens)*, 103, f. — *Zeichenerklärung*, 104, f. Es ist eine Einseitigkeit, über die sich die bisherige Logik nicht erhoben hat, dass im Urtheilen gewöhnlich nur das Verhältniss des ersten Gliedes zum zweiten bestimmt wird, 104.

b) *Ingeistige (subjective) Voraussetzungen oder Bestimmnisse der denkenden Thätigkeit als Weiterbestimmungen der Grundverrichtungen des Denkens:*

α) selbständiges Hinmerken (Reflectiren) auf die Glieder, und Erfassen derselben (Percipiren), 105;

β) (um das Urtheil zustande zu bringen) das Beziehen *(relatio*, *ratio)*, nach den Momenten,

א) *des Vergleichens* (Aneinanderhaltens, *comparatio*), 105,

ב) *des Gleichsetzens* (*conjunctio*, *aequiparatio*), sofern die Glieder ein Gemeinsamwesenliches haben, 105, f.,

ג) *des Unterscheidens*, *idealen Trennens* mittelst des Eigenwesenlichen der Glieder (*disjunctio*, *differentiatio*), 106 *).

*) Daher kann das Urtheil als Operation so definirt werden: *Das Urtheil ist ein vergleichendes unterscheidendes Gleichsetzen wenigstens zweier Glieder nach irgend einer bestimmten Hinsicht.*

Das Urtheilen in seinem Verhältnisse:

1) *zum Selbschaun* (das Urtheilen ist die Form, worin dieses weitergebildet wird), 106, f.;

2) *zu der ganzen Denkreihe*, 107.

Von der Artverschiedenheit des Urtheiles, (107 — 150.)

I. In Ansehung der Glieder (107 — 119):

1) *nach deren Inhalte*, (combinatorisch vollständige Schematisirung aller Urtheilarten nach diesem Eintheilgrunde), 107, ff.;

2) *nach deren Wesenheiten oder Momenten*, *die betrachtet werden.* Unbedingtes Urtheil, *j. absolutum*; allgemeines U., *j. generale s. universale*; einselnes U., Eigenlebenurtheil, *j. singulare s. individuale*, 109 — 111. Die gewöhnliche Annahme, in einem Urtheile müsse wenigstens *ein* Allgemeinbegriff vorkommen, erweist sich als irrig, und beruht auf der Vernachlässigung der Lehre von den individuellen Urtheilen, 109, ff., vergl. 114, f. Tafel aller Urtheile nach der Art der Glieder, 114;

3) *nach deren Bejahung und Verneinung.* Erklärung der Kunstausdrücke: verneinig-gegengesetzte, unbestimmte, unendliche Glieder (*t. negative-contrapositi*, *indefiniti*, *infiniti*), 115, f. Combinatorische Fallerschöpfung der hiedurch gegebenen Urtheilarten (unendliches, unbestimmtes Urtheil, *j. infinitum*, *indefinitum*, endliches U., *j. finitum*), Urtheil, das Beides zugleich ist. Zeichenerklärung, 116, f.;

4) *nach der Gleichheit oder Verschiedenheit der Glieder im Urtheile.* Erster Fall: beide Glieder sind gleich (*j. identicum*, gleichheitliches U.) Zweiter Fall: beide sind verschieden (*j. syntheticum*, Aussenerweiterung-Urtheil, nach *Kant*: Erweiterungs-U.). Dritter Fall: Beides findet zugleich statt (*j. analyticum*, Inerweiterung-Urtheil, nach *Kant*: Erläuterungs-Urtheil), 118, f.

Anm. Es giebt noch andre grundwichtige Bestimmnisse der Urtheilglieder, z. B. *der Seynheit (modalitas) nach*, ob die Glieder *termini ideales*, *reales s. historici*, *ideali-reales* sind.

II. In Ansehung des Urtheilverhältnisses (119 — 150):

1) *nach der Bejahung und Verneinung desselben.* *) Bejahige und verneinige, und bejahig-verneinige Urtheile (*j. affirmativum*, *negativum* und *affirmativo-negativum*), 119 — 121. (Unterschied des verneinenden und des unendlichen Urtheiles, 120).

*) Diese Bejahung, oder Verneinung ist nicht eine ursprüngliche, rein selbheitliche, sondern bloss eine verhaltheitliche. Es ist eigentlich: *Inseyn*, oder *Aussenseyn*, *Einschliessung*, oder *Ausschliessung*.

2) *nach dem Umfange der Beziehung der Glieder.* Das Urtheilverhältniss umfasst entweder die Glieder ganz, oder nur theilweise, oder Beides findet zugleich statt. (Ganzheitliches, theilheitliches und ganztheilheitliches U., *j. universale s. generale, j. particulare, j. universali-particulare s. distributivum)*, 121, f. Bezeichnungweise der darin gegebenen combinatorisch zu entwickelnden Urtheilformen, und schematische Darbildung der (5) möglichen Fälle durch das Verhältniss zweier Kreise, 122 — 125. Gleichumfangige und nichtgleichumfangige Glieder *(t. reciproci, non reciproci)*, 123.

Betrachtung nach beiden Eintheilgründen in ihrem Zusammenseyn. Danach ergeben sich vier Urtheilarten, 125. Bezeichnung derselben, 125, f. Combinatorisch-vollständige Untersuchung über ihre Vertheilung an die im Vorhergehenden bemerkten fünf Fälle, 126 — 130. Was dazu nöthig ist, dass ein Urtheil nach diesen beiden Eintheilgründen vollständig bestimmt *(determinatum, explicatum)* sey, 130, f. Die meisten Urtheile des gewöhnlichen gebildeten Bewusstseyns, und selbst viele der bisherigen Wissenschaften sind unbestimmt *(exponibel)*, 131. Bezeichnungweise dieser Urtheilarten, 131.

Kritik der bei den Logikern gewöhnlichen Eintheilung der Urtheile in *allgemeine, besondre* und *einzelne.* Es laufen dabei verschiedene Eintheilgründe durcheinander, 132. Berichtigung des hierin Verfehlten, 132 — 134. Die Regel, dass *einzelne* Urtheile *allgemeinen* gleichgelten *(judicium singulare aequipollet universali)*, ist falsch, 134, f.

Berechnung der Anzahl der nach den bisher betrachteten Eintheilgründen gegebenen verschiedenen (144) Urtheilarten. Nutzen, der hieraus für die Unterrichtkunst zu schöpfen ist, 135.

3) *nach der Bestimmtheit des Urtheilverhaltes.* Hiernach giebt es unendlichviele Arten, von denen jedoch gewöhnlich von den Logikern nur drei betrachtet worden sind, 135. Die Beziehung des Vordergliedes zum Hintergliede kann z. B. *ganzwesenlich (mera, nuda ratio, s. ratio absoluta)* seyn (Aussageurtheil, *j. categoricum)*, oder *bestimmt, beschränkt theilheitlich (ratio particularis s. modificata certâ modificatione, ratio per accidens)*, 135, f. *Bedingurtheile (j. hypothetica)*, 136, f. Deren verschiedene Formen, 137, f. Einfache und zusammengesetzte (mehrfache) Bedingurtheile, 138. Die Bedingurtheile sind nicht aus zwei Sätzen zusammengesetzt, sondern diess ist nur scheinbar, 138. — *Eintheil-Urtheile (j. divisiva* oder *disjunctiva)*, 138, ff. Diese sagen entweder ein Verhältniss des Ganzen zu seinen Theilen aus *(j. disj. copulativum)*, oder das Verhältniss eines Theiles zu dem eingetheilten Ganzen *(j. disj. sejunctivum)*, 139, f. Verschiedenheit der Eintheil-Urtheile nach der Anzahl der Theilungglieder, (Zweitheilung, Dreitheilung, Vieltheilung, Unendlichtheilung), 140 — 143. Verhalten des vorwissenschaftlichen Bewusstseyns hinsichts der Eintheilungen, 143. Eintheilurtheile, in denen beide Glie-

der zugleich mehrtheilig sind, 143. — *Ursachurtheil (j. causale)*, 143. *Bestimmurtheil (j. determinativum)*. *)

*) wo das eine Glied das *Bestimmende*, das andre das *Bestimmte* ist. (Z. B. in einem Dreieck sind die Winkel durch das Verhältniss der Seiten bestimmt u. s. w. Daher das Urtheil: *weil* — : *so* —). Diese sachliche *Bestimmtheit* ist nicht mit der allgemeinen Wesenheit *aller* Urtheile zu verwechseln, dass das Vorderglied allemal *nach* dem Hintergliede in irgend einer Hinsicht bestimmt ist; aber es wird nicht allemal *als das Bestimmende oder Bestimmte* bestimmt.
Ebenso auch die Urtheile der *Wesenheitgleichheit*, dann: der *Aehnlichkeit* und der *Vergleichheit (judicia comparativa)*, u. s. f. *distributiva*, *collectiva etc. etc.*

Zahlberechnung der aus der bisherigen Betrachtung sich ergebenden (2187) Urtheilarten, 144.

4) *nach der verschiedenen Art, wie die Verbindung der Glieder da ist (judicia modalia).* Urtheil der Nothwendigkeit *(j. apodicticum)*, der Möglichkeit *(j. problematicum)*, der reinen Wirklichkeit *(assertorium)*, 144, f. Diese Bestimmnisse sind entweder an der Sache gegeben *(objectiv, hypostatisch)*, oder gehen bloss den erkennenden Geist an *(subjectiv, ideal)*, 145, f. Beides im vorwissenschaftlichen Bewusstseyn verwechselt, 146. Die modalen Urtheile sind nicht auf die Zeit beschränkt, sondern gelten allgemein, 146, f. Bezeichnung derselben, 147.

Berechnung der Anzahl von (6561) Urtheilarten, welche sich nach den betrachteten acht Eintheilgründen ergeben. Tafelübersicht derselben und Erläuterung, 147 — 149.

Ein nach allen diesen Eintheilgründen bestimmtes Urtheil *(j. expositum s. explicitum)*; dagegen ein nach irgend einem derselben unbestimmtes *(j. vagum, non explicitum, et exponibile)*, 149, f.

Geschichtlich-kritische Bemerkung über die bisherige Behandlung der Lehre von den Urtheilen, 150, f. (Vergl. die im Vorhergehenden jeder einselnen Lehre beigefügten Kritiken).

Dritte Grundwerkthätigkeit: Das Schauen des Verhältnisses der Urtheile oder das Verhaltschauen, und darin das Schliessen, 151 — 218.

Wenn die Urtheile als ganze aufgefasst werden, so sind sie höherstufige Selbschaunisse (Begriffe), und als solche treten sie selbst wieder in Verhältnisse. Hierin ist die noch höhere Stufe der Grundwerkthätigkeiten begründet, worin Selbschauen und Verhaltschauen zugleich und vereint vorkommen: das Selb-verein-Verhaltschauen (Verhaltverhaltschauen, Urtheilurtheilen), 151, f. Die Stufenfolge der Grundwerkthätigkeiten ist in dem Gliedbau der Sprache dargestellt, das Selbschauen durch die *Wörter*, bes. die *Selbwörter (Substantiva)*, das Urtheilen durch die *Sätze (enunciationes)*, das Urtheilurtheilen durch die *Satzganzen (Perioden)*. Wie die *Selbverhaltwörter (Praepositionen)* in den Sätzen, so verhalten sich die *Satzverhaltwörter (Conjunctionen)* in den Satzganzen, 152, f. Die Zahl der im Verhältniss stehenden Verhältnisse (Urtheile) ist jede mögliche, 153. Erklärung der schematischen Bezeichnung der Urtheilverhältnisse u. Urtheilverhaltreihen, 154. *)

*) Mehre hierher gehörige Beispiele sind in den Sch. 41 — 47 der Taf. IV dargebildet. — Sch. 48 bezeichnet eine Reihe von unbestimmtvielen Urtheilen,

und dabei jedes dieser Urtheile in jedem Verhältnisse zu jedem und zu je zweien, zu je dreien u. s. f.

Das für die Ausbildung dieser *dritten Grundwerkthätigkeit* wichtigste Verhältniss ist: wenn ein oder mehre Urtheile zu einem oder mehren andern Urtheilen im Verhältniss des *Grundes* oder der *Ursache* stehen, so dass eines (oder einige) das Begründende, das andere (oder einige andere) das Begründete ist, und beide gleichsam *zusammenschliessen*, oder *zusammengeschlossen* sind, und eines davon aus dem erstern *folgt*, als dessen *Folgerung*, die man daraus abnehmen, *abfolgern*, *schliessen* (erschliessen) kann, 154. Von diesen grundlichen Verhaltverhaltschaunissen sind hauptsachlich zwei Arten zu betrachten: 1) der zweisatzige Schluss (unmittelbare Folgerung, *consequentia immediata)*, 2) der dreisatzige Schluss (vermittelte Schluss, Zusammenschluss, *syllogismus*, *ratiocinium)*, 155, ff. Die Benennungen: *Verstandesschluss* für die erste, *Vernunftschluss* für die zweite Art sind sachlich unbegründet, also unpassend, 156. — Betrachtung der einselnen Bestandtheile dieser Schlussarten, und Erklärung und Beleuchtung der dafür gebräuchlichen Kunstwörter, 157, ff. Die Glieder des Syllogismus: Vorderglied *(minor)*, Nachglied *(major)*, vermittelndes Glied *(medius)*, 158. Andere dafür übliche Namen sind: Oberbegriff, Unterbegriff und Mittelbegriff, 160. Die drei Sätze des Syllogismus: die *Vordersätze*, *Prämissen*, (Obersatz, *propositio major*, Untersatz, *prop. minor)*, und der *Schlusssatz*, die *Conclusion*, 159. Schemata dafür, 159, f. Drei allgemeine Behauptungen über die Wesenheit des Schliessens, und dessen Werth für die Wissenschaftbildung, 160, f.

*) *Lehrsatz.* Alles Schliessen ist bloss analytisch, nicht synthetisch. Ohne Anwendung der Form der *Determination* kommt man wissenschaftlich nicht aus der Stelle, — nicht in die Tiefe. (Also ist nicht die ganze Form der Wissenschaft *Schluss* (demonstrativer Charakter). Also kann nicht Alles *bewiesen* werden, und die Wissenschaft kann nicht mit einem Schluss *anfangen*.

Vom zweisatzigen Schlusse *), 161 — 193.

*) Im zweisatzigen Schlusse darf mit dem Vordersatze nur eine Veränderung vor sich gehn, die durch denselben schon mitbegründet ist; diese Veränderung mag übrigens seyn, welche sie will, und die Form des Abfolgerns mag ebenfalls seyn, welche sie will. Sobald aus dem Verhältniss von a und b (a zu b und b zu a), *ohne Vermittelglied* etwas gefolgert wird für a allein hinsichts b, oder für b allein hinsichts a, oder für a und b in ihrem Verhältnisse (d. i. für a zu b und für b zu a), so ist der Schluss eine *unmittelbare Folgerung*.

Vorläufige Erörterung der verschiedenen Hauptarten der unmittelbaren Folgerungen, 161 — 166.

I. Hinsichts der Abänderungen, welche an den Gliedern sich ergeben:

Erster Fall. Aenderung ihres Umfangs *(consequentia subalternativa)*, 161.
Zweiter Fall. Aenderung ihrer Stellung *(Umkehrung, conversio)*, 161,
Dritter Fall. Beides zugleich, 161, f.
Vierter Fall. Gegensetzung derselben *(contrapositio)*, 162.
Fünfter Fall. Umkehrung und Gegensetzung zugleich, 163.

II. Hinsichts der Abänderung der Urtheilverhältnisse (der *Copula*):

Sechster Fall. Gegensetzung *(contrapositio copulae)*, 163.
Siebenter Fall. Umkehrung mit Gegensetzung der Copula, 163.

Achter Fall. Gegensetzung der Glieder mit Gegensetzung der Copula, 163.
Neunter Fall. Umkehrung, und Gegensetzung der Glieder und der Copula zugleich, 163.

Bei den hypothetischen und den disjunctiven Urtheilen gelten ausser den allgemeinen auch noch solche Folgerungen, welche sich auf deren Eigenwesenheit gründen, 164, f. Unmittelbare Folgerungen aus modalen Urtheilen, 165, f. Die gründliche Abhandlung derselben setzt schon tiefe, grundwissenschaftliche (metaphysische) Einsichten voraus, wie diess auch bei vielen andern Theilen der analytischen Logik der Fall ist, 166.

Aufgabe: alle möglichen Hauptfälle unmittelbarer Folgerungen allfolgebildlich (combinatorischvollständig) zu erschöpfen.

Hier soll nur die Grundlage angegeben werden, worauf diese allfolgebildliche Entwickelung beruht, 166.

a) *Untersuchung, welche Urtheile in jedem der (alle möglichen Urtheile umfassenden) fünf Hauptfälle der Urtheile sowohl für* a *zu* b, *als für* b *zu* a *begründet sind*, 166 — 169.

Im *ersten Fall (oa* ist *ob)*, für *a* .. *b* und für *b* .. *a* gelten a und i.

Im *zweiten Fall (oa* ist *qb)*, für *a* .. *b* gelten a und i, für *b* .. *a* gelten i und o.

Im *dritten Fall (ob* ist *qa)*, für *a* .. *b* gelten i und o, für *b* .. *a* gelten a und i.

Im *vierten Fall (qa* ist *qb)*, für *a* .. *b* und für *b* .. *a* gelten i und o.

Im *fünften Fall (oa* ist nicht *ob)*, für *a* .. *b* und für *b* .. *a* gelten e und o.

b) *Untersuchung, welche Umkehrungen stattfinden bei den Grundformen der Urtheile*: a, e, i, o, 169 — 173.

Erstens. Das allgemein bejahige Urtheil (a) kann der blossen Form nach *(vi formae)* einfach *(simpliciter, per conversionem simplicem)* nicht umgekehrt werden, wohl aber theilheitlich *(vi formae per accidens)*, und zwar *particulariter*, 169, f. Auch findet bei demselben Umkehrung durch Entgegensetzung der Glieder statt *(conversio per contrapositionem duplicem)*, 171. — Die richtige Einsicht in die Umkehrung dieser Urtheilform ist sehr wichtig für das gewöhnliche und für das wissenschaftliche Denken zu Vermeidung von Irrthümern und Streitigkeiten, 171.

Zweitens. Das allgemein verneinige Urtheil (e). Diess ist der einsige ganz bestimmte Fall, da die drei andern vag sind. Es findet beiderlei Umkehrung *(conversio simplex* und *per accidens singularis)* statt, 171.

Drittens. Das theilbejahige Urtheil (i) kann einfach umgekehrt werden, dabei ist diese Urtheilform die unbestimmteste (vagste), 171, f.

Viertens. Das theilverneinige Urtheil (o) kann der blossen Form nach nicht einfach umgekehrt werden, 172, f.

c) *Grundlage für die unmittelbaren Folgerungen ohne Umkehrung (conversio) und ohne Gegensetzung der Glieder (contrapositio)*, 173 — 182.

Nur der Umfang des Vordergliedes *(die Quantität des Subjects)*, oder die Art des Urtheilverhaltes *(die Qualität der Copula)*, oder Beides zugleich wird verändert, 173. Diese Untersuchung ist sowohl für die Wissenschaftforschung, als für das alltägliche Leben von der grössten Wichtigkeit, denn die häufigen Verletzungen der Gesetze dieser Abfolgerungen bringen endlose Streitigkeiten zuwege, 174.

α) *Betrachtung aller Verhältnisse der Urtheile*: a, e, i, o, 174 — 176.

1, *a) Nebenentgegensetzung (oppositio contraria)*, a gegen e, sie sind sich nur hinsichts des Urtheilverhältnisses entgegengesetzt, 174.

1, *b) Unternebenentgegensetzung (oppositio subcontraria)*, i gegen o, sie sind sich nur hinsichts des Urtheilverhältnisses entgegengesetzt, 175.

2) *Unterentgegensetzung (oppositio subalternativa)*, i unter a, und o unter e; sie sind sich nicht hinsichts des Urtheilverhältnisses, sondern bloss hinsichts des Umfanges der Vorderglieder entgegengesetzt, 175.

3) *Schiefe Entgegensetzung*, Widersatz, widersprechender Gegensatz *(oppositio obliqua, contradictoria)*, a gegen o, und e gegen i; sie sind sich in beiden Hinsichten zugleich, sowohl des Urtheilverhältnisses, als des Umfanges der Vorderglieder, entgegengesetzt, 175, f.

β) *Bestimmung, welcherlei dergleichen unmittelbare Folgerungen bei einer jeden dieser vier Arten von Urtheilverhältnissen stattfinden*, 176 — 180.

Schematisch-übersichtliche Erinnerung, welche von den in dem Theile *α)* dieser Grundlage betrachteten fünf Hauptfällen in einem jeden der Urtheile: a, e, i, o, stattfinden, 176. Ableitung aller in diese Classe gehörigen unmittelbaren Folgerungen zwischen zwei auf eine der unter *α)* erwähnten Weisen sich entgegengesetzten Urtheilen, 176 — 180, und Tafelübersicht der daraus sich ergebenden Regeln, 180 — 182.

Entwickelung der allgemeinen Folgerungen, die sich aus Urtheilen von bestimmter Art (aus qualificirten Urtheilen) ergeben, 182 — 193.

(Hier sollen nur einige der wichtigsten Arten dieser Urtheile betrachtet werden.)

Die allgemeinsten Fälle der bedinglichen unmittelbaren Folgerungen, 182 — 188. Die Wesenheit der Bedingurtheile, 182, f. In ihnen wird über die Seynheit der Glieder nicht entschieden *(conditio nihil ponit in esse)*. Aus dem Setzen *(ponere, affirmare)*, oder Aufheben *(tollere, removere, negare)* eines der Glieder ergeben sich unmittelbare Folgerungen auf Setzung, oder Aufhebung des andern Gliedes, 183. Allgemeine Form der Abfolgerung aus jedem Bedingurtheil, 183. Die Bedingheit kann wechselseitig, oder einseitig seyn, jenachdem die Glieder von gleichem *(reciproc)*, oder von ungleichem Umfange sind, 183. Bei der Abfolgerung aus allgemeinbejahigen Urtheilen (a) ist zu berücksichtigen, ob sie ganz bestimmt (exponirt, explicirt), oder unbestimmt (vag, exponibel) sind, 183, f. — *Entwickelung der untergeordneten Abfolgerungen*, 184, ff. Erinnerung an die vier Grundformen der bedinglichen Urtheile, 184. Die beiden allgemeingültigen Schlussweisen: 1) die geradhin setzende *(modus ponens directus, a posito antecedente ad ponendum consequentem sc. terminum)*, 184; 2) die umkehrend aufhebende *(modus tollens conversus, a sublato consequente ad removendum consequentem*, 184, f. Fallerschöpfender *(inductiver)* Beweis, dass diese beiden Schlussweisen die einsigmöglichen allgemeingültigen sind, 185 — 187. Regeln der beschränkten Abfolgerung in den beiden nicht allgemeingültigen Fällen, 187, f.

Die *Eintheilurtheile* in der Mannigfalt der aus denselben ableitbaren unmittelbaren Folgerungen, 188, f. (S. die Ausführung dieser Lehre, im *Abrisse*. Die für die Einsicht in dieselbe erforderliche Lehre von *der Eintheilung, Division, der Begriffe* findet sich in diesen Vorless. S. 504 — 512).

Besonders merkwürdig sind die *eintheilend-bedinglichen (hypothetischverein-disjunctiven)* Urtheile; wenn die Eintheilung *(divisio)* nicht ganz bestimmt ist, täuschen sie, 189. Versuchforschende *(problematische)*, zweigliedige *(dilemmatische)*, dreigliedige *(trilemmatische)*, vielgliedige *(polylemmatische)*, unendlichgliedige *(apeirolemmatische)* Eintheilurtheile; Folgerungen aus denselben: *Dilemma (syllogismus cornutus)*, *Trilemma* etc., 189. Worauf es dabei ankommt, um Sophistereien zu verhüten, 190. Beispiele

von sophistischen Dilemmen, und Auflösung derselben. (Streit des Krokodils mit einer Mutter; Streit des *Euathlus* mit seinem Lehrer *Protagoras* über das Lehrgeld; Zweifel über Befragung der Sterndeuter; Zweifel über das Daseyn Gottes), 190 — 193 *).

*) Ueber die Lehre von den Sophismen vergleiche auch die Logik von *Ant. Arnauld* (geb. 1664), welche sich darin, und ausserdem überhaupt durch gute Beispiele, auszeichnet.

Von dem dreisatzigen Schlusse, 193 — 218.

Beispielweise und schematische Erläuterung des dreisatzigen Schlusses, 193, f. — Erklärung der Regeln über die Schlussbefugnisse: das *dictum de omni et nullo* und dessen bestimmtere Fälle; *nota notae est nota rei ipsius*, *quidquid repugnat notae*, *repugnat rei ipsi*, 194—197. — Genauere Betrachtung der eigenthümlichen Wesenheit des dreisatzigen Schlusses: Er besteht stets aus drei Gliedern, 197. Ist deren wechselseitiges Verhältniss genau bestimmt, so sind dadurch sechs völlig bestimmte Urtheile begründet, 198. Die bisherigen Logiker betrachten einseitig nur eines davon: *a* zu *c*, als durch den Schluss zu begründend, statt auch umgekehrt: *c* zu *a*, 198. — *Schema der Allgemeinform jedes Syllogismus*, 198, f. — *Innere*, *wesenheitliche Mannigfalt des Syllogismus*; seine Glieder und die, seine Prämissen bildenden, Urtheile können von jeder Art seyn, woraus sich unendlichviele artverschiedene Fälle ergeben, 199, f. Es sind also auch modalische Schlüsse jeder Art möglich; so auch rein *hypothetische, disjunctive* und Beides vereinende, 200, f. Vereintes Vorkommen des zweisatzigen und dreisatzigen Schlusses, 200. — *Artverschiedenheit des Syllogismus als solchen*, oder *Verschiedenheit der Schlussformen.* (Davon hier nur das Nöthigste), 201 — 208. Die Stellung der Urtheile macht dabei nichts aus, 201, f., sondern die Stellung der Glieder, 202, und auch diese nur sofern sie nicht vollbestimmt, die Urtheile also exponibel sind, 203. Die sich daraus ergebenden Hauptformen *(die vier Schlussfiguren*, davon die *erste* die *figura naturalis)*, 203. Die weitere Verschiedenheit innerhalb dieser Hauptformen, d. i. die *Schlussarten* (besser *Schlussabarten*), richtet sich danach, welche Verbindung der Urtheilformen: *a*, *e*, *i*, *o*, die Prämissen sind. Unter 43 möglichen Fällen der Verbindung dreier Glieder, worin keine gleichumfangige, und unter 13, worin gleichumfangige Glieder sind, ergeben sich nur 19 gültige *Schlussweisen (modi)*, 204. Erklärung der *aristotelischen*, und *scholastischen* Benennungen derselben, 204, f. Die Betrachtung der zweiten bis vierten Schlussfigur ist keine unnütze Grübelei, sondern in verschiedenen Beziehungen unentbehrlich zu Verhütung von Irrthum, 205, f. Schematische und beispielweise Erläuterung eines *modus* jeder Figur, darunter des sehr eigenthümlichen *modus baroco*, 206—208.

Allgemeine Lehrsätze in Ansehung des dreisatzigen Schlusses, (nach Anleitung des *Abrisses* S. 133, ff.), 208 — 213:

1) Unterschied von *Form* und *Gehalt* des Schlusses (richtige Abfolgerung, Consequenz, formale Wahrheit, *legitima forma)*, 208.

2) Die sachliche (materiale) Wahrheit des Schlusses *(si verae sunt praemissae, conclusio vera sit oportet in legitima forma)*, 208, f.

3) Die verschiedene Weise der Unvollkommenheit eines Schlusses. — *Fehlschluss*, *Paralogismus*, *Trugschluss*, *Betrugschluss*, *Leerschluss*, *materieller Fehlschluss*, 209; *Sophismen (sophismata realia*, *verbalia*, und solche die Beides zugleich sind, 210, f. Worauf es bei Angreifung oder Vertheidigung eines Schlusses ankommt, 211, ff. Sinn und beschränkte Geltung der bei wissenschaftlichen Gesprächen üblichen Regel: *contra principia negantem nulla disputatio*, 212, f. Zurückführung eines Schlusses auf Principien, durch eine Reihe von *Beischlüssen (Epichiremata)*, 213.

Die allgemeinen Grundgesetze des Syllogismus, 213 — 218. Wesenliche Bemerkung über die Vereinfachung der Syllogistik, 215, f. Unterscheidung des sprachlichen Ausdruckes (der *Redwesenheit)* und der sachlichen Wesenheit *(Denkwesenheit)* des Schlusses, (abgekürzter, verborgener Schluss, *Enthymema*, *syllogismus crypticus)*, 218.

Von dem Kettenschlusse (sorites), 509 — 511.

Ueber den *Kettenschluss*, und über den Schluss durch *Fallerschöpfung (Induction)*, und nach *Aehnlichkeit (Analogie, Wahrscheinlichkeitschlüsse)* siehe den *Abriss* S. 136 — 142.

Zweiter Lehrgang.

Weitere Ausbildung der Lehre vom Erkennen und Denken, 219 — 428.

Uebergang. Im Vorigen wurde im Allgemeinen beobachtet, *Was* Denken und Erkennen sey, und die Thätigkeit des Denkens nach ihren Theilwesenheiten genauer betrachtet. Nun ist noch die Hauptaufgabe zu lösen, die Beantwortung der Frage: *Wie kommen wir dazu, unsern Gedanken sachliche Gültigkeit zuzuschreiben, besonders den Gedanken von äussern Gegenständen*, 221, f. Ohne Beantwortung dieser Frage ist keine Erkenntnisswissenschaft möglich, 222. Die Untersuchung muss in dieser Beziehung erneuert werden, 222. Gründe und Gesetze, wonach, und Form, worin diess geschehen soll, (das Denken soll in rein subjectiver Beobachtung stets als ein Ganzes und im Zusammenhange aller geistlichen Thätigkeiten erfasst werden), 222, f.

Erster Theil.

Allgemeine Betrachtung des Erkennens und Denkens, als Wahrnehmnisse des Geistes, 224 — 249.

1) *Betrachtung der Denkreihe im Allgemeinen, als ganzer.*

Was ist die Denkreihe als ganze genommen? Ihr Verhältniss zu dem Geiste. Wie bilden wir dieselbe? 224. Sie ist nur

eine Theilreihe unsrer ganzen Thätigkeit, 224, f. Wechselseitige Beziehung des Denkens, Empfindens und Wollens, 225 — 227. Das Verhältniss dieser drei Thätigkeiten, als unserer ganzen inneren Zeitreihe, zu dem ganzen Ich, 228, ff. Die Grundschauung: *Ich*, die erste an sich gewisse Wahrheit auf dem eingeschlagenen Wege der Forschung, 229. Genauere Betrachtung derselben, 229, f. Sie ist weder in der Form eines Begriffes, noch eines Urtheiles oder Schlusses erkannt, entspricht aber allen Forderungen wissenschaftlicher Erkenntniss, 229, f. Verhältniss der Wahrnehmung: *Ich denke*, zu der Grundschauung: *Ich*, 231. — *Fernere Betrachtung der bestimmten Denkreihe.* Unsre Freiheit und Beschränktheit in derselben, 231 — 234. — Die Form, in der unser Denken eine Reihe ist, ist *die Zeit*, 235. Betrachtung der Zeit, 235 — 240. Verflusspunkt, als stets sich ändernde Abgränzung der Vergangenheit und der Zukunft, 236. Endliche und unendliche Gegenwart, 237, f. Ueber Zeitmessung, 238. Die Zeit ist nichts für sich, sondern nur eine Form des Wesenlichen, 239. Die Zeitfolge ahmt die ewige Ordnung der Dinge nach, 239, f. — Wie wir dazukommen, uns unsrer Gedankenreihe, sofern sie zeitlich ist, bewusst zu werden, 240 — 244. *Gedächtniss*, 240, ff. Gesetze desselben, 242. Gedächtnisskunst (*ars mnemonica*), 243. Vorausschauen des Zukünftigen, und Kunst desben, 243, f.

2) *Betrachtung der Denkreihe im Allgemeinen, sofern sie aus Gliedern besteht.*

Dreifache Grundbeschaffenheit unserer Denkreihe, als Bedingniss dass sie eine aus stetig verbundenen Gliedern bestehende Reihe sey, 444, ff. Wodurch die Glieder der Denkreihe mit einander verbunden sind, 444. Sie alle haben etwas Gemeinsames, 445; sind alle von einander verschieden, 445, f.; und auch als verschiedene wieder einerlei, 446. — Unsere Denkreihe als näherer Grund der drei Grundverrichtungen (Grundfunctionen), 246, f.; und der drei Grundwerkthätigkeiten (Grundoperationen), 247, endlich als Grund des Unterschiedes von *Vernunft* und *Verstand*, 247, f. Verhältniss von Vernunft und Verstand, 248, f.

Zweiter Theil.

Allgemeine Betrachtung des gesammten Gebietes unseres Erkennens, als allgemeine objective und subjective materiale Grundlage der Erkenntnisslehre, 249 — 428.

Die Einerleiheit aller Glieder der Denkreihe setzt voraus, dass eigentlich alle erkannten Gegenstände nur Einer, — *Ein Wesen*, seyen. Ausserdem hätte die Denkreihe keine Wahrheit. Es entsteht also die *Aufgabe*, *durch genauere Betrachtung unsers gesammten Erkennens auch diese Frage nach der ursprünglichen Einheit des Gedachten und selbst des Denkenden die Antwort zu finden*, 249. Da aber innerhalb der Einheit auch verschiedene Eigenthümlichkeit und allseitiger Zusammenhang des Einselnen wahrgenom-

men wurde, so ist die *bestimmtere* Aufgabe: zu untersuchen, *ob alle Gegenstände unserer Erkenntniss nur Theile Eines gliedbauigen (organischen) Ganzen sind.* Auf der Lösung dieser Aufgabe beruht die Möglichkeit der philosophischen Erkenntnisswissenschaft (der wissenschaftlichen Logik), 250. Der Schein, den ein Schluss von dem Vorhandenseyn der Denkreihe auf ihre Wahrheit und auf die Bejahung dieser Frage hat, genügt der Wissenschaft nicht, die Antwort muss vielmehr am Gegenstande selbst *(objectiv)* gefunden werden, 250, f. Wir müssen unser ganzes Selbstbewusstseyn zu diesem Zwecke planmässig durchforschen, 251. Vorläufige Uebersicht unserer gesammten Erkenntnisswelt: Was erkennen wir? 251, f. Wonach, nach welchen Wesenheiten *(quatenus, quo respectu)*? 252, f. Wie, aus welchen Erkenntnissquellen *(quomodo)*? 253, ff. Daraus ergiebt sich ein vorläufiger, fernscheinlicher (perspectivischer) Entwurf des ganzen Systemes der Wissenschaft vom Standorte des Ich aus, 255, f. Erläuterung am Ich und an der Erde, 256 — 261. Gründe, warum hier mit der Betrachtung der leiblichsinnlichen Erkenntniss angefangen werden soll, 261, f. Es soll im Folgenden das Misvorurtheil widerlegt werden, als fange alle unsere Erkenntniss mit der sinnlichen Erfahrung an, 262.

Erster Abschnitt.

Betrachtung des ganzen Gebietes unserer sinnlichen Erkenntniss, 262 — 351.

Erstes Capitel.

Von der äusserlichsinnlichen Erkenntniss (Aesthetik des äusseren Sinnes), 263 — 323.

Bemerkung über den Gebrauch des Wortes: *Aesthetik*, 263. Wenn wir sinnlich erkennen, so nehmen wir eigentlich nur bestimmte Zustände unsrer eignen Sinnwerkzeuge wahr, 263. Vier Stufen, die beim Zustandebringen der sinnlichen Erkenntniss stattfinden: *Zustand des Organes*, *Empfindung*, *Wahrnehmung*, *Erkenntniss*, 263, f. Behauptungen des vorwissenschaftlichen Bewusstseyns über die sinnliche Erkenntniss: die Zustände unserer Sinnglieder seyen durch äusserlich wirkliche Gegenstände veranlasst, ja, wir nähmen die äussern Dinge selbst unmittelbar wahr, 265. Es ist zu Beurtheilung dieser Behauptungen nöthig, *zu unterscheiden*, *Was wir eigentlich mit den Sinnen w a h r n e h m e n, und Was wir hernach weiter b e h a u p t e n*, (Das ganze Capitel ist dieser Untersuchung gewidmet), 265. *Die allgemeinen Bedingnisse der sinnlichen* Wahrnehmung im gebildeten Bewusstseyn des gegenwärtigen Lebens auf Erden: 1) ein gliedbaulicher (organischer) Leib, 265 — 268, 2) das Daseyn und die Wirksamkeit der den Leib umgebenden Sinnenwelt, 268, f., 3) das geistliche Hinmerken auf den Leib, 269. — *Betrachtung einiger Bestimmtheiten, die allen sinnlichen Wahrnehmungen gemeinsam sind:* 1) Die Sinne des Leibes stehn in wesenlicher Beziehung mit besondern Thätigkeiten (Processen) der Natur, 270; 2) Jeder Sinn ist darin eigenthümlich, so dass keiner den andern stellvertreten kann, 270, f.; 3) Grösse und Grad der Sinnanwirkung müssen auf bestimmte, der

Empfänglichkeit *(Capacität* oder *Receptivität)* des Sinnwerkzeuges entsprechende Weise gesetzt seyn, 271, f.; 4) Beziehung des Sinnzustandes zu des Sinnes eignem Bestehen (Sinnen-Lust und -Schmerz), 272, f.; 5) gliedbauliche Gegenwirkung des Sinnwerkzeuges selbst und des ganzen Leibes, angeregt durch jeden bestimmten Sinnzustand, 273, f. — ***Beobachtung der einzelnen Sinne***; bei jedem soll unterschieden werden, was eigentlich unmittelbar an und in ihm wahrgenommen wird, und was wir erst mittelbar als Geist aus dem unmittelbaren Inhalte der sinnlichen Zustände der Organe durch Schluss ableiten, 274—323. Der Anfang wird hier mit dem einfachsten Sinne gemacht, dem *Tastgefühle*, 274—291. Benennung dieses Sinnes, 274. *Betrachtung desselben und der wichtigsten daran vorkommenden Erscheinungen*: Sitz desselben, 274, ff. *Was* darin wahrgenommen wird, 276, f. Die Behauptung, *im Tastgefühle werden nur Zusammenhaltverhältnisse wahrgenommen*, geht schon über die reine Wahrnehmung der Empfindung hinaus. Auch die dabei vorkommenden Gedanken von *Räumlichkeit*, *Zeitlichkeit*, *Stoff* u. s. w. stammen nicht aus diesem Sinne, 277. Das Tastgefühl ist der allgemeinste Sinn sowohl hinsichts des Leibes selbst, als der wahrzunehmenden äussern Naturgegenstände, 277, ff. Jedoch ist er auch auf Massenberührung beschränkt, und wirkt darum nicht in die Ferne, und ist der gegen andre Sinne an Bestimmtheit der Empfindung ärmste, 279. Er ist hoher Ausbildung fähig, wird aber gewöhnlich sehr vernachlässigt, 279, f. Die Breite des Gefühles zwischen Lust und Schmerz hat bei demselben eine sehr grosse Ausdehnung, 280, f. — *Die eigentlich logische Aufgabe*: Untersuchung, wie man dazu kommt, mittelst der einfachen Sinnzustände äussere Gegenstände und deren Beschaffenheit kennen zu lernen: Ueberzeugung, dass selbst das Bewusstseyn von dem eignen Leibe nicht in der unmittelbaren Sinnempfindung gegeben ist, 281, f. Die Grundgedanken, welche zu den Sinnempfindungen hinzukommen müssen, um diese zu verstehen, 282—285. Die einselnen Momente, welche aufeinander im Bewusstseyn folgen müssen, um den Sinn des Getastes zu verstehen und auszulegen, darunter hauptsachlich eine innere leibliche Welt im Geiste selbst (Phantasiewelt) und das mittelbare Bewusstseyn vom eignen Leib durch's Getaste, 285—288. Den Beweis für die Richtigkeit der Beobachtung geben die Sinntäuschungen (eigentlich Phantasietäuschungen), 288—291. — *Die gepaarten Sinne des* ***Geruchs und Geschmacks.*** Betrachtung ihres Verhältnisses zu den andern Sinnen und ihrer eignen Wesenheit, 291, ff. *Was* sich uns in diesen beiden Sinnen darstellt, und wie es verschieden ist, 293, f. — *Der* ***Gesichtsinn.*** Zweifel über seinen Sitz, 294, f. Er ist der feinste und freieste Sinn, der Weltsinn, 294, ff. Unterscheidung der geistlichen Fasskraft für das Augenbild von diesem Bilde selbst, 297. Das was im Auge eigentlich gesehen wird, sind Licht und Lichtbestimmtheiten, 297, f. Untersuchung, ob wir die Gegenstände selbst sehen, oder nur unser eignes Auge, und Beweisgründe für das Letztere, 298—305. Wie wir dazu kommen, diesen Sinn auszulegen und äussere Gegenstände mittelst desselben zu bestimmen; und Begegnung gewöhnlicher Einwürfe, 305—311. Geschichte des Sehenlernens von Blind-

gebornen, 306, ff. — *Das Gehör.* Dessen Sitz im gewöhnlichen gesunden Zustande, 311. Beschränktheit des musikalischen Gehörs bei manchen Menschen, 311, f. Was uns die Empfindung des Gehörs verursacht, und Berichtigung einer irrigen Vorstellung darüber, 312, ff. Die innere Mannigfalt des Schalles: 1) hinsichts der Tonheit nach Art, nach Höhe und Tiefe, Stärke und Schwäche, 314 — 317; 2) hinsichts der Lautheit (Stimmlaute, *Vocale*, Grenzlaute, *Consonanten*), 317 — 320. Wir nehmen nicht die schallenden Gegenstände selbst wahr, sondern nur unsern dadurch in Schwingungen versetzten Hörnerfen, 320, f. — *Allgemeines Ergebniss dieser Untersuchung der sinnlichen Wahrnehmung*, 321, f. — *Die bisherige Selbstbeobachtung unterscheidet garnichts über das Vorhandenseyn oder Nichtvorhandenseyn leiblichsinnlicher Dinge ausser uns, eine für die Einsicht der Wahrheit des bisher Beobachteten gleichgültige Frage*, 322, f.

Zweites Capitel.

Von der innerlichsinnlichen Erkenntniss (Aesthetik des innern Sinnes), 323 — 342.

Worterklärung, 323. Die Lehre vom innern Sinn (Einbildung, Phantasie) ist bisher sehr vernachlässigt worden, und es herrschen darum viele Misvorurtheile über denselben, und über sein Verhalten im geistlichen Leben, 324, f. — *Betrachtung der innerlichsinnlichen Erkenntniss (der Phantasiewelt) als ganzer und im Allgemeinen*, 325 — 328. Sie ist eine stetige, in uns stets schon vorhandene Reihe bestimmter Gedanken, in welche wir selbstthätig allaugenblicklich einwirken, 325 — 327. Ihr Inhalt, 327, f. Das Leiblichsinnliche, in Raum und Zeit Ausgedehnte ist nur ein untergeordnetes Gebiet derselben, 327. — Beziehung der Welt der Phantasie zu unserer Thätigkeit und zum Gemüthe, 328, f. — Betrachtung der Phantasie-Thätigkeit und -Gebilde nach ihrer innern Mannigfalt, 329 — 336. Diese Thätigkeit ist ursprünglich schaffend, *productiv* (Dichtkraft), 330, f., und nachbildend, *reproductiv*, 331, ff. Die eigentlich poëtische Phantasie, 333, f. Die schematisirende Phantasie oder die Imagination, 334, ff. Entstehunggrund und Bildunggesetz der Phantasiegebilde, 336, ff. Die eigenthümliche sachliche Beschaffenheit aller Phantasiebilder, 338, ff. Rückblick auf die in diesem Capitel durch Beobachtungen der Thatsachen unseres Bewusstseyns geführte Untersuchung. (Auch dieses Gebiet des Geistes erweist sich als ein gliedbauliches (organisches) Ganze, 341, f.

Drittes Capitel.

Von der leibsinnlichen und der geistsinnlichen Erkenntniss in ihrer wechselseitigen Beziehung und Vereinbildung (harmonische Aesthetik), 342 — 351.

Betrachtung der Vereinsinnlichkeit im Allgemeinen und als ganzer, 342. — Drei, durch die Beobachtung der Thatsachen unseres Bewusstseyns verbürgte Grundwahrnehmnisse: 1) Selbwesenheit jeder der beiden vereinten Sinnenwelten, 342, ff.; 2) Gegenähnlichkeit und Uebereinstimmung beider, 344, ff.; 3) wechselseitiges Durchdringen derselben: *a)* die in die Welt der Phantasie aufgenommene äussere Sinnenwelt, 346, ff.; *b)* die in die

äussere Sinnenwelt aufgenommene Phantasiewelt (die ganze Welt der äusserlich erscheinenden nützlichen und schönen Kunst), 348, ff. Auch diese Untersuchung lässt den Geist immer mehr als ein gliedbauliches Ganze (Organismus) erscheinen, 350. Die Frage nach der äusserlichen Sachgültigkeit der leiblichsinnlichen Wahrnehmungen ist durch die bisherige Untersuchung noch nicht beantwortet, jedoch zeigt sich der Weg ihrer Lösung schon deutlicher, 350, f. Frage nach dem Fortgange der Untersuchung, 351.

Zweiter Abschnitt.

Betrachtung des ganzen Gebietes unserer nichtsinnlichen Erkenntniss, 351—423.

Wortbestimmungen: nichtsinnliche, übersinnliche Erkenntniss, 351, f., ideale oder apriorische Erkenntniss, 352, f. Vernunft- oder Verstandeserkenntniss, 353, philosophische, rationale oder metaphysische Erkenntniss, 353. — *Nachweis nichtsinnlicher Erkenntnisse in unserm Bewusstseyn.* Wir finden diejenigen, die vorausgesetzt werden, um aus den zerstreuten Sinnwahrnehmungen ein Ganzes der sinnlichen Erkenntniss zustandezubringen; dann die Erkenntniss: Ich, und die daran und darin enthaltenen nichtsinnlichen Erkenntnisse; ferner nichtsinnliche Gedanken in Ansehung der Natur, anderer Vernunftwesen, zuhöchst die Ahnung Gottes, 354. — Wesenlicher Unterschied in Ansehung der Gewissheit der verschiedenen nichtsinnlichen Gedanken und daraus hervorgehende Frage, ob wir zum Bewusstseyn der Befugniss gelangen können, unendlichen und unbedingten Gedanken, die das Ich überschreiten, Sachgültigkeit zuzuschreiben, 354—356. — Untersuchung, ob die nichtsinnlichen, in unserm Bewusstseyn sich vorfindenden Gedanken zumtheil nebensinnlich, zumtheil übersinnlich sind, 356, f. Verhältniss unsers nichtsinnlichen Denkens und Erkennens im Allgemeinen zum Ich und zur ganzen innern Zeitreihe (höheres und niederes Denk- und Erkennvermögen), 357, f. In der Betrachtung der Mannigfalt der nichtsinnlichen Erkenntniss nach dem Inhalte ist der Fortgang der Untersuchung gegeben, 358, f. *Bemerkung über den wissenschaftlichen Werth und die Geltung der im Folgenden betrachteten nichtsinnlichen Gedanken*, 359.

Erstes Capitel.

Nichtsinnliche Behauptungen über die Natur, 360 — 392.

1) *Nichtsinnliche Gedanken, deren wir uns bewusst sind in Ansehung alles Einselnen, Endlichen in der Natur*, 360—363. Wir erkennen Naturgebilde und daran Eigenschaften und Thätigkeiten auch auf nichtsinnliche Weise, 360, *a)* in den Gemeinbegriffen (nebensinnlichen Begriffen) der der Natur alleineigenwesenlichen Gebilde und Thätigkeiten, 360. Aufgabe für die Naturphilosophie, die wahren Allgemeinbegriffe (übersinnlichen B.) aufzustellen, 361; *b)* in hinzugebrachten, von den Naturdingen zwar geltenden, ihr Gebiet aber überschreitenden Allgemein- und Ewigbegriffen, als den Bedingnissen der sinnlichen Wahrnehmung (Kategorien der Erkenntniss des Endlichen in der Natur), 361, ff.

2) *Nichtsinnliche Gedanken über die Natur als ganze*, 363—392. Der Gedanke der, in Raum, Zeit und Bewegung stetigen und unendlichen, *ganzen Natur* (der *Wesengedanke*, die *Wesenschauung der Natur*), 363, f. Das Verhältniss der im Geiste erfassten ganzen Natur zu allem Endlichen in ihr; sie wird als urwesenlich, d. i. als höher, gegen dasselbe gedacht (*Urwesenschauung der Natur*), 364, f.

Genauere Betrachtung der Formen in denen uns die Leibwelt erscheint, 365—391.

1) *Untersuchung, ob, was bereits früher über die Zeit eingesehen wurde, auch hinsichts der leiblichen Dinge gilt*; *a)* daraus hervorgehender bedingter Beweis für die Selbwesenheit des Leibes und seine Gegenstandlichkeit in Beziehung zum Geiste, 366, f. *b)* Nachweisung der Zeit an einem Nicht-Ich (Entwickelung verschiedenstufiger Theilwesenschauungen in der Natur und Berichtigung einiger irrthümlichen Ansichten über das Verhältniss der Individuen zu ihren höheren Ganzen), 367—370. Die Natur als ganze wird als nichtzeitlich gedacht, 370.

2) *Nachweisung des Raumes als innerer Form der Natur und Berichtigung gewöhnlicher Misvorurtheile über den Raum*: das Verhältniss des Raumes und des Stoffes (der *Materie*), — der Stoff ist nicht *im* Raum, sondern der Raum ist *an* und *in* dem Stoff, 370, ff. Doppelsinn des Wortes: *Raum*, Raumveränderung, Ortveränderung, 272, f. In der Natur (dem Leibwesen) finden sich auch unräumliche Wesenheiten, 373. Weitere Verdeutlichung des Gedankens der Naturwesenheit (der Leiblichkeit), 373, f. In wiefern die Natur Stoff, und am Stoff als dessen Form auch Raum ist, 374. Begriffbestimmung des Raumes, zugleich als Princip der Raumwissenschaft (Geometrie), 374, f. Deduction der Raumgränzen, 375, f. Nachweis, dass dieser Begriff (der Wesenbegriff des Raumes) rein übersinnlich ist, 376. Der Gedanke des unendlichen d. i. des ganzen Raumes wird ursprünglich nicht durch Abstraction gewonnen, er ist selbständig und zuerst bejahig, dagegen die Gedanken endlicher Räume sind nur Abstractionen in und von dem ganzen Raume, und daher wesenlich verneinig, 376, ff. Es giebt in der Natur unendlichviele nach Art und Stufe verschiedene unendliche (*endlichunendliche*) Räume innerhalb des Einen Raumes, deren Betrachtung besonders für die angewandte Geometrie und die Naturphilosophie, insbes. bei der Erklärung der Zeugung und der Bewegung, wichtig sind, 378, ff. — *Nachweis des Raumes in Selbstbeobachtung, wie er an den leiblichen Dingen da ist*, zugleich als *Berichtigung der Kantischen Behauptung, der Raum sey nur eine innere Form der Anschauung des Geistes*, 380, f. *Nähere Begründung der Behauptung, dass die Natur selbst nach Stoff und Raum unendlich sey*, 382. Zusammenfassung des bisher Gefundenen, und als Ergebniss daraus die Einsicht, dass *Kants Behauptung, Zeit und Raum seyen nothwendige, unüberschreitbare Formen des menschlichen Denkens*, sich durch die Beobachtung unsers Selbstbewusstseyns als *irrig* erweist, 382, f.

3) *Betrachtung der Natur, sofern sie die Vereinigung ihres stetigen Bildens und des Beharrens des Gebildes in der Aenderung ist, und der daran wahrnehmbaren Vereinform, der Bewegung*. Die

Bewegung wird durch die äussern Sinne ebensowenig wahrgenommen als Raum und Zeit; wohl aber durch den innern Sinn, 383. Wie die wahre Begriffbestimmung der Bewegung gefunden werden könne, 383, f. Irriges Vorurtheil der Physiker, wonach sie die Bewegung hauptsachlich nur als Ortveränderung und als von aussen veranlasst erklären, und Widerlegung desselben durch genaue Betrachtung der ganzen Natur, 384, ff. Die Natur ist in sich frei, und wirkt also nicht bloss mit Nothwendigkeit nach ihren Gesetzen, 385, f. Verschiedene Naturansichten: 1) die *idealistische Fichte's*, 385, f.; 2) die *materialistische* und *mechanisch-atomistische* (die Corpuscularphilosophie), 386, f.; 3) die *dynamische Kant's*, weiter ausgebildet von *Schelling*, und von *Krause*, 387. — Verhältniss der Bewegung zur ganzen Natur, 387, ff. Erklärung der Achsendrehung unsrer Erde, und ihres Umschwungs um die Sonne ohne Hülfe der unwissenschaftlichen Hypothese eines ersten äussern Anstosses *(primus motus)*, rein aus der innern Lebenwesenheit des Sonnbaues, 388, ff. Wie die untergeordneten Arten der Bewegung in der Natur zu erklären seyen, 390. Beweis für die Richtigkeit der dynamischen Naturansicht, und Uebereinstimmung derselben mit der poëtischen, 390, f.

Ob Eine *ganze Natur* wirklich ausserhalb des Geistes da ist, kann hier nicht entschieden werden, 391, sowenig als die Frage, ob das die Natur verursachende höhere Wesen als in die Natur nach deren Gesetzen, oder auch mit Beschränkung der Naturgesetze einwirkend, zu denken sey (göttliche und menschliche *Kunst* in der Natur; Wunder), 391, f.

Zweites Capitel.

Nichtsinnliche Behauptungen über die Vernunft (über die Seele, den Geist, und das Geistwesen), 392 — 400.

Die nichtsinnliche Erkenntniss, worin jeder Geist sich selbst weiss, 392 — 396. Jeder denkt zuerst sich selbst, und zwar nach allen den Grundwesenheiten (Kategorien), wonach er die Natur denkt, 392, f. Die Selbsterkenntniss: Ich, ist das einem Jeden nächste unmittelbar Gewisse, 393. Das Ich als mannigfaltiges, in der Form der Zeit sich änderndes Wesen, 393, f. Ich finde mich thätig, denkend, fühlend, wollend, in Lust und Schmerz handelnd, 394. Das *Gewissen*, 395. Das Ich als Urwesen seiner selbst als lebenden Wesens, 395. Die Wesenschauung oder Wesenheitschauung des Ich, 396. — *Die nichtsinnliche Erkenntniss, die wir von andern Geistern haben*, 396, f. Wir haben darüber keine unmittelbare Gewissheit, 397. Ahnung Eines unendlichen Geisterreiches, 397. — *Der nichtsinnliche Gedanke, der Vernunft selbst*, d. i. des Einen, alle endlichen Geister in sich gliedbaulich enthaltenden, *Vernunftwesens*, 398, f. Das Vernunftgesetz (die *Vernunft*) dessen Wesenheit, 398, f. Bemerkung über die Bedingungen des Vorhandenseyns übersinnlicher Gefühle, (ohne Licht keine Wärme), 399. Ergebniss dieser Betrachtung, 400.

Drittes Capitel.

Nichtsinnliche Behauptungen über die Menschheit (über den Einselmenschen und die gesellige Menschheit), 400, *f.*

Jeder findet sich als einen ganz bestimmten Menschen, sofern er sich als einen mit einem Leibe wesenlich vereinten Geist

weiss, 400. Der Gattungbegriff des Menschen schliesst den Gedanken einer Mehrzahl von Menschen in sich, 400, f. Die Erfahrung zeigt nur eine endliche Anzahl von Menschen, aber die Vernunft lässt uns eine unendliche Zahl ahnen, 401.

Viertes Capitel.

Anleitung zu der wissenschaftlichen Erfassung des Gedankens: Gott, und zu der Einen, selben, ganzen Wesenschauung (Gotterkenntniss) selbst, 402—423.

Hauptfrage: Finden wir ausser dem Geist, der Natur und der Menschheit in unserm Bewusstseyn noch Gedanken von andern Gegenständen, die sich uns zugleich in sinnlicher Erfahrung offenbaren? *Antwort*: Nein. Darin ist die ganze *Welt* gedacht, 402. Die Frage nach der Sachgültigkeit des Gedankens der unendlichen Welt, kann durch Erfahrung nicht entschieden werden, 403. Die Welt wird ohne ursprüngliche Einheit, nur als ein Vereinganzes gedacht, 403. Daher entspringt die *Frage nach Grund und Ursache der Welt*, 403. Erläuterung des Gedankens: *Grund*, 403, ff. Untersuchung, ob der Grund der Welt wieder ein Endliches seyn, und ob diess sich so in einer unendlichen Stufenfolge von Gründen wiederholen könne, 406. *Der Gedanke eines an und in sich unendlichen Wesens*, 406, ff. Ob dasselbe mittelbarer oder unmittelbarer Grund der Welt sey, kann hier nicht entschieden werden, 406, f. Ausschliessung irgend eines Wesenlichen findet hiebei nicht statt, die ganze Welt wird vielmehr als ein Inneres des Einen unendlichen Wesens gedacht *), 407, f. Die Unendlichkeit ist eine doppelverneinige, ursprünglich bejahige (*positive*) Wesenheit, und ist nur eine mittelbare Bezeichnung der *Ganzheit*, 408, f. Ebenso die Unbedingtheit nur eine mittelbare der ursprünglich bejahigen *Selbheit*, 409. *Der Gedanke des Einen, selben, ganzen Wesens*, oder *Gottes*, könnte Niemanden von aussen gegeben werden. Er findet sich in jedem Menschen vor, und bedarf bloss geweckt zu werden, 409. Er ist auch als Gedanke unbedingt und unendlich, und aus dem Ich nicht zu erklären **), die Frage nach der Sachgültigkeit findet nicht statt, wie bei dem Endlichen, (weil die Gegenheit der Daseynheit verschwindet und weil mit der Wesenheit *Wesens* auch Dessen Daseyn gedacht und anerkannt wird), — sowenig als die Frage nach dem Grunde; Wesen wird vielmehr selbst als der Grund gedacht, und die Wesenschauung ist keines Beweises fähig noch bedürfig, 410, ff. Alle bestimmte Gedanken erweisen sich als in ihm mitenthalten. Er selbst ist weder sinnlich, noch nichtsinnlich, und ist die Voraussetzung für alle bestimmten Gedanken, 410. *Die Anerkenntniss des Gottgedankens (der Wesenschauung) zugleich als des Grundwissens (des* Principes) *ist eine innere Begebenheit des Geistes, der bishierher sein Denken entfaltet hat, für welche die Mitwirkung* Gottes selbst erfordert wird, *Gott selbst ist der Lehrer*, 411, ff. Bemerkung über die Anwendung des Wortes: *schauen*, 413. — Beziehung der *Wesenschauung* (Gotterkenntniss) zur Wissenschaftbildung, 413.

*) Also erscheinen alle andern Wesenschauungen als Theilwesenschauungen.

**) Auch nicht aus dem Gedanken des Geisterreiches und der Menschheit.

Betrachtung der göttlichen Grundwesenheiten als Weiterentfaltung der Wesenschauung, 414, ff. Sie sind zugleich dem Geiste als allgemeine Kategorien alles seines Denkens endlicher Gegenstände gegenwärtig, 415. Geschichtliche Bemerkungen über die Lehre von den Kategorien, 418, ff. Vergleichung der hier aufgestellten vollständigen Kategorientafel mit der mangelhaften *Kant's* in Durchbestimmung des Begriffes des *Rechtes*, 420, ff.

Ergebnisse für die Auflösung der zu Anfang dieser Untersuchung (S. 251) *gestellten Aufgabe: zu sehen, ob das Denkende und das Gedachte sich als Bestimmnisse Eines Wesenlichen finden, und ob alle unsere Gedanken sich als Theile Eines Gedankens erweisen, — der Grundbedingung wissenschaftlicher Einsicht*, 423 — 428.

Erinnerung an den Stand der Untersuchung, 423, ff. — Die hier nicht ausgeführte *Betrachtung der vereinten sinnlichen und nichtsinnlichen Erkenntniss im Lichte der Wesenschauung ist* der für Menschen jedes Berufstandes und Alters allgemeinzugängliche, vorwaltend praktische Theil der Wissenschaft, *Das was Jeder braucht*, 424. Ueber den Einfluss der Wesenschauung auf Gesinnung und Leben des Menschen; und über ihr Verhältniss zum ganzen Menschheitleben, 424, f. Ueber die durch die Wesenschauung begründete Zuerkennung der Sachgültigkeit an die übersinnlichen Gedanken, und an die Wahrnehmung einer äussern Sinnenwelt, 423. (S. auch *Nachtrag* I). Vervollständigung des früher vorläufig entworfenen Planes der Wissenschaftforschung, 425, ff., als Vorbereitung auf die nun folgende:

Wissenschaftliche Darstellung des Gliedbaues der Wissenschaft, oder Encyclopädie der Philosophie, 429 — 511.

(Das in den folgenden Vorträgen erwähnte Handbuch sind die i. J. 1828 erschienenen Vorlesungen über das System der Philosophie).

Vorerinnerungen, 431, f.

§. 1. Begriffbestimmung der Encyclopädie der Philosophie, 432.

Erster Theil.

Idee der Philosophie und der in selbiger enthaltenen besondern philophischen Wissenschaften (Disciplinen), 432 — 483.

§. 2. Die Idee der Einen Wissenschaft, 432 — 435.

§. 3. Begriff der Philosophie, der empirischen Wissenschaft, und der Philosophie der Geschichte, 435 — 439. Philosophischer Geist, 439, f.

§. 4. Gegenstand und Name der Philosophie, 440. Ueber die Benennung: Weltweisheit, 441.

§. 5. Erkenntnissart der Philosophie; der oberste Theil der Philosophie, die *Metaphysik*, 442 — 448.

§. 6. Eintheilung der Philosophie, 448 — 452.

§. 7. Speculative Theologie, 452 — 456.

§. 8. Mathesis, 456 — 462.

§. 9. Logik, 462 — 464.

§. 10. Aesthetik, als Lehre vom Gefühl, und als Lehre vom Schönen und der Schönkunst, 464 — 467.

§. 11. Ethik oder Sittenlehre, 467 — 472.

§. 12. Philosophische Rechtslehre (Naturrecht), 472 — 477.

§. 13. Religionsphilosophie, 478 — 483.

Zweiter Theil.

Von der Form und Methode der Philosophie, 483 — 511.

§. 14. *Form der Philosophie.* Die Philosophie ist ein System von Theilorganismen, ähnlich dem menschlichen Leibe, 483—486.

§. 15. *Wissenschaftliche Methode*; diese folgt dem Gesetze des Zu-Erkennenden selbst, 486, ff. —

Von dem Denkgesetze, 487 — 495. *Denkgesetz der Wesenheit* (*principium theseos*), 488 u. 490, Denkgesetz der Wesenheit-Gleichheit (*pr. identitatis*), 490. Kritik *Fichte's* u. *Schelling's*, 491. *Denkgesetz der Gegenheit* (*pr. antitheseos*, *s. oppositionis*), 489 u. 491, f.; des Widerstreites (*pr. contradictionis*), 492, f. Seine gewöhnliche Bestimmung ist fehlerhaft, 492. Noch andere unter dem Denkgesetze der Gegenheit enthaltene besondere Denkgesetze (*pr. determinationis per omnia praedicata*, *pr. identitatis indiscernibilium*, *pr. analogiae s. congruentiae*, *pr. parallelismi et harmoniae praestabilitae*), 493, f. — *Denkgesetz der Vereinwesenheit* (*pr. syntheseos oppositorum*), 489 — 494. In diesem enthaltene untergeordnete Denkgesetze (*pr. conditionalitatis*, *pr. influxus mutui s. commercii mutui*, *pr. rationis determinantis s. sufficientis*), 494. —

Von den Functionen des Denkens, 495 — 499.

Von unserm Denken und Erkennen, sofern es ein Gliedbau (Organismus) von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen ist, 499 — 511. Von der *Definition*, 500 — 503. Von der *Division*, 504 — 508. Von dem *Netze der Gedanken* in Form der Grundheit oder des Schliessens, 509 — 511.

Nachträge, 512.

Verzeichniss sämmtlicher bereits früher erschienenen Schriften des Verfassers, 513 — 516.

Verbesserungen

Verbesserungen und Zusätze.

(Die mit * bezeichneten Druckfehler sind sinnentstellend oder irreleitend.)

*S. 18, Z. 2 v. u. statt: Vorlesung über die Idee der Wissenschaft, lies: *Vorlesung über die Idee der Mathesis.*

S. 20, Z. 16 v. o. l. *seinem* st. seinen.

S. 23, Z. 20 v. u. nach *Aristoteles* setze ein Semikolon statt eines Komma.

S. 31, Z. 13 v. o. l. *Erstwesenliche* st. erstwesenliche.

S. 42, Z. 9 u. 10 v. u. l. *als denkendem und erkennendem Wesen.*

*S. 46, Z. 22 v. u. l. *queamus* st. musquae.

*S. 50, Z. 17 v. u. setze das Komma, das nach *als* steht, vor dieses Wort, und lies: *müsste*, statt: musste.

S. 65, Z. 8 v. o. l. *Proklos* st. Proclos.

S. 68, Z. 3 u. 6 v. o. l. *Dessen* st. dessen.

S. 79, Z. 14 v. o. l. *Wesenheit* st. Wesenheil.

S. 100, Z. 8 v. o. nach Denkens streiche das Komma.

*S. 112, Z. 9 v. o. l. *noch* neuerer Zeit.

**S. 114, Z. 15 v. u. l. auf der ersten Steindrucktafel unter no. IV, a.

**S. 115, Z. 1 v. o. l. *ersten* st. vierten.

S. 128, Z. 18 v. u. l. *sind-nicht* st. sind nicht.

„ „ Z. 8. v. u. nach aber setze *b*.

*S. 140, Z. 15 v. u. st. Sch. 40 l. *Sch.* 30. — Z. 14 v. u. st. Sch. 41 l. *Sch.* 31. — Z. 8. v. u. st. Sch. 42 l. *Sch.* 32.

*S. 143, Z. 15 v. o. st. Fig. IV, Sch. 43 l. *Taf.* IV, *Sch.* 33. — Z. 17 v. o. st. Sch. 44 l. *Sch.* 34. — Z. 21 v. o. st. Sch. 45 l. *Sch.* 35.

*S. 147, Z. 12 v. o. st. Sch. 46 l. *Sch.* 36. — Z. 15 v. o. st. Sch. 47 l. *Sch.* 37. — Z. 18 v. o. st. Sch. 48 l. *Sch.* 38.

**S. 154, Z. 19 v. u. nach: *stattfinden*, setze: (Noch andere Beispiele finden sich auf der ersten Steindrucktafel, Sch. 41 — 48).

S. 158, Z. 13 v. o. streiche nach „*folglich*" das Komma.

*S. 161, Z. 18 v. u. l. *Taf. IV* st. Taf. V. Ebenso S. 163, Z. 2 v. o.

**S. 164, Z. 11 v. u. l. *Sch.* 31 st. Sch. 41.

**S. 167, Z. 10 v. o. l. *Taf. I unter no. II, B.* st. Taf. IV unter no. II.

**S. 169 nach Z. 4 setze als Ueberschrift: *Grundlage für die unmittelbaren Folgerungen mit Umkehrung.*

**S. 173, Z. 14 v. o. l. *unter III*, st. unter II, B.

*S. 174, Z. 14 ff. v. o. Der Satz: Dabei sind sich *a* und *e* in in Ansehung des ganzen Umfanges der Glieder entgegengesetzt, die Urtheile *i* und *o* aber sind sich nur theilweis,

als untergeordnete Urtheile unter *a* und *e* entgegengesetzt, ist zwar an sich material richtig; aber nach der hier entscheidenden formalen Bestimmung müsste vielmehr stehen: a *und* e *sind sich nur in Ansehung des Urtheilverhältnisses entgegengesetzt*, *und ebenso die Urtheile* i *und* o.

S. 205, Z. 12 v. o. l. *darapti* st. daraptin.

*S. 214, Z. 1 v. u. nach II setze *A* u. *B*.

S. 233, Z. 3 v. u. l. *geistlichen* st. geistigen; ebenso S. 240, Z. 11 v. u.; S. 241, Z. 16 v. o.; S. 264, Z. 9 v. o.; S. 314, Z. 2 v. u.; S. 320, Z. 16 v. o.

*S. 261, Z. 12 v. o. l. *Erkennquellen* st. Erkennquelle.

S. 273 in der Ueberschrift streiche: *Tastgefühl*.

S. 288, Z. 7 v. u. l. *geistlichen* st. geislichen.

*S. 301, Z. 19 v. o. l. *mittelweise* st. mittelbar.

*S. 305, Z. 16 v. o. l. *diesen Sinn* st. diese Sinne.

*S. 317, Z. 8 v. u. nach: Taubstummenlehrer, setze: ***Brand*** († 1833).

S. 368, Z. 8 v. o. setze statt des Semikolon ein Komma.

S. 392, Z. 10 v. u. l. *und der Einen* st. und der einen.

*S. 413, Z. 9 v. u. l. *Grundwahrheiten* st. Grundwesenheit.

„ „ Z. 13 v. u. l. gleichzeitig st. in Kurzem.

*S. 454, Z. 1 u. 2 v. u. l. der noch dieses Jahr erscheinende letzte Band der Religionsphilosophie.

S. 487, Z. 14 v. o. nach *analogia* setze ein Komma.

Hochzuehrende Herren!

Die Wissenschaft der Logik, mit welcher wir uns hier beschäf- 1.
tigen wollen, macht eine Grundlage aller menschlichen Bildung, eine Bedingung der Erreichung der menschlichen Bestimmung aus, denn sie ist die Wissenschaft vom Denken; aber der reine freie Gedanke ist es, der den Menschen über das Thier erhebt, der von Seiten des Menschen die geistige (intellectuale) Bedingung davon ausmacht, dass er Gott erkenne, und nach dem erkannten Göttlichen strebe. Alles, was der Mensch empfindet, was er will, was er wirket, alles diess hangt von Dem ab, was er denkt, was er einsieht. Wovon er nichts denkt, nichts einsieht, dafür fühlt er auch nichts, Das kann er sich auch nicht zum Zwecke vernünftiger Bestrebungen machen. Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, das heisst, was er als Geist erkennend vernommen, was er als Erkenntniss in's Herz gefasst hat, Das setzet er sich mit Freiheit als das Gute zum Zweckbegriffe, und, diesen Zweckbegriff im Auge, führt er dann aus, was gut ist. Was von dem einselnen Menschen gilt, Das gilt von der ganzen Gesellschaft. Sollen die Theile der menschlichen Bestimmung von der menschlichen Gesellschaft wohlgelungen erreicht werden, soll Wissenschaft und Kunst, soll das Recht im Staate, soll Religion in der Gemeinde der Frommen gebildet und vollendet werden, so müssen erst die Ideen dieser vernünftigen Zwecke in Freiheit gedacht und erkannt seyn. Desshalb ist es für den Menschen und die ganze Menschheit eine Aufgabe von der höchsten Wichtigkeit, zu erkennen, Was Denken, Was Erkennen ist, um in dieser Einsicht des Denkens mächtig zu werden, um durch gesetzmässigen Gebrauch des Denkvermögens zur Einsicht aller der ewigen Wahrheiten zu gelangen, welche dazu erforderlich sind, dass der Mensch und die Menschheit ihre Bestimmung erreichen. Daher macht die Wissenschaft von dem Denken und Erkennen, die Logik, einen grundwesenlichen Theil der allgemeinen menschlichen Bildung aus.

Aber in näherer Beziehung steht die logische Wissenschaft zur Wissenschaftbildung des einselnen Menschen und der Gesell-

schaft, denn Wissenschaft ist das wohlgeordnete Ganze *gewisser* Erkenntniss. Aber Wissenschaft kann dem Menschen nur zutheil werden, wenn er frei selbstthätig, und dabei gesetzmässig denkt und forscht. Demnach ist die Wissenschaft, welche lehret, Was Denken und Erkennen ist, eine grundwesenliche Bedingung aller Wissenschaft, aller wissenschaftlichen Bildung überhaupt, denn die Wissenschaft der Logik lehrt auch die Gesetze, wonach in freier Forschung die Wahrheit gefunden wird, und wonach die gefundene Erkenntniss als ein geordnetes Ganze gebildet und immer weiter gebracht werden kann. Diese Beziehung der Logik zur wissenschaftlichen Bildung überhaupt ist für uns die nächste, insofern wir die Logik als Vorbildung zu jedem besondern wissenschaftlichen Studium anerkennen. Aber die zuerst erwähnte Beziehung der logischen Wissenschaft zu der Erreichung der ganzen menschlichen Bestimmung ist an sich die erstwesenliche und die würdigste, denn Wissenschaft ist nur ein besonderer untergeordneter Theil der ganzen menschlichen Bestimmung.

Soll nun die Logik diese ihre Bestimmung erfüllen, soll sie in diesen beiden Hinsichten fruchtbar werden: so ist es nothwendig, dass sie selbst als Wissenschaft ausgebildet sey, dass sie sich rein innerhalb der Wahrheit halte, und dass sie in eigener Forschung durch den Gebrauch des eigenen Denkens gebildet werde, und dann dem denkenden Geiste in eigener Einsicht gegenwärtig sey bei allem seinen Denken und Forschen. Desshalb kommt es hier nicht darauf an, schon fertige Lehrsätze, und überlieferte Formen als etwas äusserlich Gegebenes vorzubringen, sondern die Absicht ist, zum Denken über das Denken zu veranlassen, damit der angehende Denker sich selbst freithätig auf den Weg der Forschung begebe, worauf auch das Erkennen des Denkens und des Erkennens gefunden und die Wissenschaft der Logik ausgebildet werde.

Einleitung in die Logik.

Vorläufige Bestimmung des Begriffs der Logik und vorläufige Angabe ihrer Theile.

Die Wissenschaft des Erkennens und des Denkens ist Logik. Sie ist Wissenschaft, wenn sie ihren Gegenstand ganz und nach seiner Mannigfalt wohlgeordnet erkennt. Sie lehrt also Was Denken ist und Was Erkennen ist. Da aber das Denken die Thätig-

keit ist, durch welche das Erkennen gebildet und ins Bewusstseyn gebracht wird, so ist die Lehre vom Denken mit inbegriffen in der Lehre vom Erkennen, und eben desshalb kann kurz gesagt werden: die Logik ist Wissenschaft des Erkennens, — *Erkenntnisswissenschaft*, oder *Erkenntnisslehre*. Hierin nun, dass die logische Wissenschaft zum eigentlichen Gegenstande das Erkennen habe, sind eigentlich die Philosophen mit der That alle einstimmig. Zwar bestimmen Viele den Begriff der Logik bloss als die Wissenschaft vom Denken, als *Denkwissenschaft*, *Denklehre*, und entwickeln vornehmlich die Gesetze des Denkens, und die Formen, in welchen das Denken fortschreitet. Wenn aber die Logik bloss als Denklehre ausgeführt werden sollte, so müsste in ihr bloss die Rede seyn von der Thätigkeit des Denkens, keineswegs aber von der Erkenntniss, sofern die Erkenntniss ein Product des Denkens ist; sie müsste bloss die Gesetze der Thätigkeit abhandeln, nicht die des durch die Thätigkeit gebildeten Erkennens. Sieht man aber alle bekannten Systeme und Darstellungen der Logik an, worin sie als Denkwissenschaft gebildet seyn soll, so findet man, dass darin nicht bloss die subjectiven Gesetze des Denkens betrachtet werden, sondern auch die sachlichen, objectiven, Gesetze der Erkenntniss selbst; z. B. die objectiven Gesetze des Begriffes, des Urtheiles, des Schlusses, eben so auch die Gesetze, wie die Wissenschaft als ein System gebildet werde und dann als so gebildet sich darstelle. Demnach ist mit der That bewiesen, dass auch diejenigen Logiker, welche die Logik bloss als Denkwissenschaft definiren, eigentlich die Erkenntnisswissenschaft im Auge haben, worin die Lehre vom Denken nur diejenige Seite ausmacht, welche sie vorwaltend ins Auge fassen.

Wenn nun Diesem gemäss die Logik bestimmt wird als Wissenschaft des Erkennens, so ist sie allerdings zugleich als die Wissenschaft des Denkens bestimmt; denn da sie das Erkennen ganz umfasst, so ist sie auch Wissenschaft alles Desjenigen, was bei dem Erkennen, als solchem, vorkommt, mithin auch Wissenschaft des Denkens, als der Thätigkeit, durch welche Erkenntniss zum Bewusstseyn gebracht wird. Dabei muss bemerkt werden, dass hier das Wort *Erkennen* jede Art des Bewusstseyns eines Gegenstandes in sich begreift; nicht bloss das vollendete Erkennen, sondern auch das noch unvollendete Erkennen, das Meinen, Vermuthen, Ahnen, Glauben. Alles diess sind innere Zustände — Zustände des denkenden, schauenden Geistes; sie alle also machen nebst dem vollendeten Erkennen, — dem Wissen, den Gegenstand der logischen Wissenschaft aus.

Vergleichen wir nun mit der gegebenen Erklärung der Logik eine Reihe von Definitionen neuerer Philosophen von *Wolf* an,

Wolf definirt in seinem logischen Systeme *) die Logik so: „Ea „Philosophiae pars, quae usum facultatis cognoscitivae in veritate „cognoscenda ac vitando errore docet, Logica dicitur.“ Diese Definition ist von dem Zwecke und von der Wirksamkeit der Logik hergenommen, statt dass eigentlich die Definition bestimmen muss, was der Gegenstand ansich ist. Aber unter *Wolfs* weiteren Erklärungen findet sich, dass die Logik eben dadurch das Geforderte leisten solle, dass der Mensch sein Denkvermögen selbst erkenne, und sich auch dabei nach den erkannten Gesetzen selbst leite und regiere. Mit dieser Definition stimmt *Reusch* zusammen in seinem Systeme der Logik **), indem er (§. 99) sagt: „Logica „est scientia dirigendi facultatem cognoscitivam in veritate perspi„cienda;“ und „Logica est scientia perfectionum facultatis cognos„citivae mediis convenientibus obtinendarum.“ Doch sagt er auch (§. 75): „Logica modum cognoscendi explicat.“ Auch bemerkt *Reusch* richtig (§. 83), das Erkenntnissvermögen müsse in der Logik ganz allgemein umfassend gedacht werden, umfassend alle Seelenvermögen, Sinnlichkeit, Einbildkraft, Gedächtniss, Aufmerksamkeit, Reflexion, Abstraction, Verstand, und Vernunft. Diese Definitionen der Logik galten allgemeiner bis auf *Kant*, welcher dafür folgende Definition der Logik aufstellte: ***) „Die „Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und „der Vernunft überhaupt, oder von den blossen Schranken des „Denkens überhaupt ist Logik. Sie ist eine Vernunftwissenschaft „a priori, von den nothwendigen Gesetzen des Denkens, aber nicht „in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern aller Gegenstände „überhaupt; — also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- „und Vernunftgebrauches überhaupt, aber nicht subjectiv, d. h. „nicht nach empirischen (psychologischen) Principien, wie der Ver„stand denkt, sondern objectiv, d. i. nach Principien a priori, „wie er denken soll. (S. 9.)“ Diese Erklärung unterscheidet sich von der anderen durch zwei Beschränkungen: 1) dass die Logik bloss von Gesetzen handle, da doch die Logik die ganze Wesenheit des Erkennens und Denkens zum Gegenstande hat, wovon

*) *Philosophia rationalis s. Logica*, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de Philosophia in genere. Ed. III. emendatior. Francof. et Lips. 1740. Hierüber sagt *Kant* (in seiner Logik, 1800, S. 18): „Die allgemeine Logik von *Wolf* ist die beste, welche man hat. Einige haben sie mit der Aristotelischen verbunden, wie z. B. *Reusch*.“ Anm. d. V.

**) *Reuschii* systema Logicum antiquiorum atque recentiorum, item propria praecepta exhibens, vice quarta longe emendatius atque auctius editum a *Polzio*, Jenae, 1760. Anm. d. V.

***) *Kant's* Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen (herausgegeben von *Jäsche.*) 1800. Anm. d. V.

die Gesetze nur ein Theil sind, 2) dass die Logik bloss die Form des Denkens betrachte, ganz unangesehen, wie man sagt, der Objecte; indem es für die Logik nicht darauf ankomme, *was* gedacht werde, sondern nur zu erkennen, *wie* gedacht werde und gedacht werden solle. Aber eine vollständige Erkenntnisslehre müsste ebenso die Gegenstände des Erkennens betrachten, eben weil keine Erkenntniss, kein Denken ohne Gegenstand ist. Daher müsste die Logik ebenso erkennen die sachlichen Gesetze der Gegenstände, sofern sie erkennbar sind, als die geistigen Gesetze des Denkens. Da *Kant* die logische Wissenschaft auf die angezeigte Weise beschränkte, so kann man ihr auch nur einen untergeordneten Rang in dem Ganzen des philosophischen Wissens zugestehen. Er behauptet, es sey die Logik bloss eine Grundlage alles Verstandesgebrauchs, keineswegs ein Organon (Werkzeug) aller Wissenschaft, denn da sie nach ihm die blosse reine Form des Erkennens lehrt, so kann sie nicht lehren, wie eine *gewisse* Erkenntniss zustande gebracht werden solle; denn dazu gehört, dass man den Gegenstand selbst erkenne, und sich im Denken nach der Wesenheit und nach den Gesetzen des zu erkennenden Gegenstandes richte. Wenn aber die Logik ein Organon der Wissenschaft seyn sollte, so müsste sie vollständig lehren, wie eine jede Erkenntniss zustande gebracht werde. Nähmen wir nun die Logik als die allgemeine Erkenntnisswissenschaft an, wonach sie auch die sachlichen Gesetze der Erkenntniss zu erkennen hat, so würde die Logik dann allerdings auch die Kunstwissenschaft seyn, die Erkenntniss selbst zustande zu bringen, sie würde zugleich die Erkenntniss der allgemeinen Gesetzgebung der Wissenschaftbildung seyn. Später hat sich *Kant* über obige beschränkte Erklärung der Logik erhoben, denn er nennt selbige genauer die *allgemeine Logik* (S. 9) und unterscheidet sie „von der *transcendentalen* Logik, in welcher der Gegenstand selbst als ein Gegenstand des blossen Verstandes vorgestellt wird; dagegen die allgemeine Logik auf alle Gegenstände überhaupt geht.“ — Mithin erkennt er an, dass es allerdings auch eine Logik gebe, welche den Gegenstand der Erkenntniss betrachte, diese nennt er eben *transcendentale Logik*, und stellt sie in der Kritik der reinen Vernunft ausführlich auf. *Kant* hätte sich also leicht zu dem ganzen und vollständigen Begriff der *Logik* erheben können, welche als Wissenschaft des ganzen Erkennens, sowohl die Lehre, welche *Kant allgemeine* Logik nennt, als auch jene, welcher er den Namen *transcendentale* Logik giebt, in und unter sich begreift.

Krug's Erklärung stimmt im Wesenlichen mit der *Kant*'schen überein *); die theoretische Philosophie enthält nach ihm drei

*) *Krug's* Logik oder Denklehre. 2. Auflage. 1819. Anm. d. V.

besondere Wissenschaften, nämlich: 1) die *Logik* oder Denklehre, 2) die *Metaphysik* oder Erkenntnisslehre und 3) die *Aesthetik* oder Geschmacklehre. „Die *Logik* aber (S. 13) *soll seyn* eine „Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmässigkeit des mensch„lichen Geistes, und bestehen in derjenigen Thätigkeit, welche „das Denken genannt wird; und eben desshalb heisst sie auch „*Denklehre* (dianoëologia, siehe *Krug's* Fundamentalphilos. §. 79 „und 129). Und, weil das Vermögen zu denken, als die höhere „Potenz des theoretischen Vermögens, auch Verstand und Ver„nunft (beide Ausdrücke in weiterer Bedeutung genommen, wo „sie identisch sind,) ist, so kann man auch sagen, die Logik sey „Wissenschaft des gesetzmässigen Verstandes- oder Vernunftge„brauches." Hieraus ist klar, dass *Krug* sich eigentlich die Metaphysik als die Erkenntnisslehre denkt, die Logik aber zur blossen Denklehre herabsetzt; aber in seiner Ausführung der Wissenschaft der Logik bleibt er gleichwohl dieser Beschränkung nicht treu, sondern handelt ebenso auch objective Gesetze ab, wie alle anderen Logiker. Die *Metaphysik* aber ist überhaupt die Wissenschaft von Wesen und von Wesenheit, kurz von dem Wesenlichen, also ist sie der oberste Theil des ganzen Systemes der Wissenschaft; sie enthält daher allerdings auch die Grundlage der Logik, ist aber keineswegs eine blosse Lehre von der Erkenntniss. — Hieran schliesst sich zunächst die Erklärung von *Fries* an, der in der Hauptsache ebenfalls *Kant* folgt. *) Er sagt: „*Logik*, Verstandeslehre, ist die Wissenschaft von den Regeln „des Denkens, und zwar sowohl von den subjectiven Regeln der „Thätigkeit, als auch von den nothwendigen und allgemeinen Ge„setzen des Wesens der Dinge überhaupt, nur wiefern es denk„bar ist." Wir sehen aus dieser Erklärung wiederum, dass die Logik zur Wissenschaft des Denkens herabgesetzt ist. Da aber doch in einem Theile der Logik die nothwendigen Gesetze des Wesens (der Wesenheit) der Dinge erkannt werden sollen, nur wiefern es denkbar ist, so sehen wir, dass in diesem Theile die Logik dieser Definition nicht treu bleibt. Ferner: gesetzt, die Logik sey blosse Denklehre, so kann sie doch auch dann nicht bloss Lehre von den Regeln des Denkens seyn. Denn Regel oder Gesetz ist nur eine von unendlich vielen Bestimmungen des Denkens, und man muss erst die allgemeine Wesenheit des Denkens erkannt haben, ehe man insonderheit das Gesetz und die Regeln des Denkens erkennen kann. *Tieftrunk* sagt in seiner Denklehre **): „Die

*) *Fries*, System der Logik, ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch, 2. verbesserte Auflage. 1819. Anm. d. V.

**) *Tieftrunk's* Denklehre im rein deutschen Gewande, auch zum Selbstunterricht für gebildete Leser. 1825. Das Bemühen, die Logik in rein deutscher

„Logik erkennt das Wesenliche der Thätigkeit des Denkens und „die Gesetze derselben, und zwar in ihrer ganzen Reinheit und „Abgezogenheit. Sie ist daher Denklehre.“ Diese Definition zeichnet sich dadurch aus, dass sie anerkennt, dass die Logik die ganze Wesenheit der Thätigkeit des Denkens zu betrachten habe. Sie hat aber noch die Beschränkung an sich, dass die Logik als die blosse Wissenschaft der Thätigkeit bestimmt wird, da doch das Denken als Thätigkeit zugleich die Erkenntniss des Erkennbaren fordert. Auch hat diese Erklärung die Beschränktheit an sich, dass die Logik das Denken nur in abstracto erkennen soll, abgesehen von allem Inhalte, also die blosse Form des Denkens. *Hegel* bestimmt in seiner Logik, und in der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften *): „Die Wissenschaft der Logik „ist die Wissenschaft der Idee an und für sich, die Wissen„schaft der reinen Idee im abstracten Elemente des Den„kens. Das Logische ist die absolute Form der Wahrheit, „oder noch mehr als diess, es ist auch die reine Wahrheit selbst.“ — *Hegel* fasst die Logik als die wahre Erkenntniss selbst, und zwar als Wissenschaft der Idee. Die Idee aber heisst bei ihm das unendliche, unbedingte (absolute) Wesen selbst. Er behauptet also, die Logik enthalte die reine und oberste Wahrheit selbst. Im Wesenlichen stimmt diese Erklärung mit der unsrigen überein, wie im Verlaufe unserer Untersuchung klar werden wird.

Hieraus können schon die verschiedenen Namen der Wissen- 2.
schaft einigermassen verstanden und beurtheilt werden. Die Benennung *Erkenntnisslehre* ist nach unserm Volk-Sprachgebrauch die angemessenste, denn sie bezeichnet das ganze Wesenliche des Gegenstandes, indem das Erkennen zugleich auch das Denken an sich hat. Auch könnte man sagen *Erkennlehre*, ohne dass man desshalb befürchten müsste, dass man diese Benennung verwechselte mit einer *Wieder-Erkennlehre*; so wie man wohl sonst sagt, man erkenne etwas, oder unterscheide etwas. Hier aber wird *Erkennen*, wie schon gesagt, ganz allgemein verstanden. Zweitens hat man unsre Wissenschaft *Denklehre* genannt. Richtig ist diese Benennung in sofern, als das Erkennen auch das Denken an sich hat, also die Wissenschaft vom Erkennen unter andern auch die Wissenschaft vom Denken seyn muss, weil eben das Denken die Thätigkeit ist, mittelst welcher Erkenntniss zum Bewusstseyn ge-

Sprache verständlich abzuhandeln, verdient Anerkennung, aber auch in Ansehung der vorgeschlagenen Wörter eine sorgfältige Prüfung. Anm. d. V.

*) *Hegel's* Wissenschaft der Logik, 2 Bände. 1813—1816. — *Dessen* Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1817. 2. Ausgabe, 1827. Anm. d. V.

bracht wird. Aber diese Benennung ist nicht erschöpfend, sie ist particulär, weil sie nur einen Theil des Gegenstandes der Logik benennt. — Ferner nennt man unsre Wissenschaft auch wohl *Verstandeswissenschaft*, *Verstandeslehre*, oder die Lehre vom menschlichen Verstande, (de intellectu humano). Diese Benennung aber ist nur particulär und einseitig, denn der Verstand ist ein Vermögen des erkennenden Wesens, geht also das Denken an; desshalb ist sie auch zu eng, weil der Verstand im *jetzigen* wissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht einmal das ganze Erkenntnissvermögen bezeichnet, sondern nur das Vermögen zu unterscheiden, die Gegenstände in ihrer Verschiedenheit aufzufassen. Damals freilich, als diese Benennung geschaffen wurde, dachte man unter Verstand das ganze Erkenntnissvermögen (intellectus). — Ein Aehnliches gilt von der Benennung *Vernunftwissenschaft* oder *Vernunftlehre*; auch diese ist von der einen Seite nur particulär, wie die vorige, denn Vernunft bedeutet wiederum das Vermögen des erkennenden Geistes, geht also die Erkenntniss als solche nicht an. Aber diese Benennung ist von der andern Seite auch zu unbestimmt und zu allgemein. Denn Vernunft geht ja nicht nur das Erkenntnissvermögen an, sondern bezeichnet überhaupt das Vermögen, etwas zu vernehmen, etwas inne zu werden, sey es nun in Erkenntniss oder sey es im Gefühl, oder im Wollen. Nennen wir einen Menschen vernünftig, so heisst diess nicht nur: er ist vernünftig in Ansehung des Denkens und Erkennens, sondern auch: er ist vernünftig in Ansehung seines Gefühles und in Ansehung seines Willens, also in Ansehung seines ganzen Gemüthes. Dazu kommt, dass das Wort: *Vernunft*, auch noch das *Vernunftwesen* selbst bedeutet, und dass in diesem Sinne die *Vernunftwissenschaft* der *Naturwissenschaft* entgegensteht. Endlich der gebräuchlichste Name: *Logik*, kommt vom griechischen Wurzelworte: λογ — oder λεγ —, welches ursprünglich gerade Dasselbe bedeutet als unser deutsches *legen*, das heisst: Eins in Beziehung zum Andern bringen, daher wir auch sagen: etwas *überlegen*, das ist: *überdenken*, in Beziehung erkennen. Desshalb bedeutet im Griechischen λόγος, *Verhältniss*, *Rede*, *Grund*, und auch *Vernunft*; und zwar gerade so, wie das deutsche Wort: *Vernunft*, nach allen verschiedenen Bedeutungen, auch *Vernunftwesen*. Daraus ist offenbar, dass die Benennung Logik der deutschen Benennung: *Vernunftwissenschaft*, entspricht, folglich eben so wie diese zu beurtheilen ist. Zu dieser Benennung unserer Wissenschaft kommen nun noch andere, die von besonderen Beziehungen dieser Wissenschaft oder auch von einselnen Theilen derselben genommen sind. Dahin gehört zunächst die Benennung: *Dialektik*, von διαλέγειν, überlegen, auseinandersetzen, διαλέγεσθαι, über etwas sich bespre-

chen, *διάλογος* Gespräch, *διαλογίζεσθαι πρὸς ἑαυτόν*, nachdenken, *διαλογισμός*, das vernünftige Denken überhaupt. Daher konnte *Platon* die Logik zugleich als *Dialektik* bestimmen, das ist, als die *Kunst des vernünftigen Denkens*, als überhaupt die Vernunftkunst im Denken. Daher *Platon* das Hauptgeschäft der Logik darein setzt, dass sie *Dialektik* sey, d. i. eine Kunstanweisung zu wahrhaft wissenschaftlichem, philosophischem und systematischem Denken, also *Kunstwissenschaft des wissenschaftlichen Denkens*. Dieses spricht *Platon* vorzüglich in seiner Politik (de republica. 7. fin.), aber auch in andern Gesprächen, besonders im Phädros, aus. *Aristoteles* dagegen nimmt die Benennung: *Dialektik*, in ganz anderem Sinne, indem er sie beschränkt so definirt: „Die Dialektik lehret das „Gesetz und die Regel der Wahrscheinlichkeit nach widerstrei- „tenden Gründen. Die Logik selbst aber lehret das Gesetz und „die Regel des Wahren." Dass diese Beschränkung des Wortgebrauchs willkührlich ist, also die platonische Bestimmung den Vorzug verdient, zeigt die vorhin nachgewiesene Abstammung des Wortes. In diesem Sinne, wie *Platon* die Dialektik bestimmte, nehmen auch wir hier das Wort, nicht im aristotelischen, und in eben diesem Sinne hat auch *Hegel* die Bedeutung des Wortes: Dialektik, wieder hergestellt. *Kant* hingegen nahm die Dialektik fast in derselben Beschränkung als *Aristoteles*, indem er die Dialektik als *Logik des Scheins* bestimmt, denn nach *Kant* ist die Lehre von den Verstandesbegriffen in Schlüssen der Logik der Wahrheit enthalten, dagegen die Lehre von den Vernunftbegriffen oder Ideen nennt er die Dialektik der reinen Vernunft oder die Logik des Scheins. Dass in dem genannten Sinne die Logik philosophische Dialektik sey als die Kunstwissenschaft des vernunftgemässen wissenschaftlichen und systematischen Denkens, ergiebt sich aus der allgemeinen Erklärung der Logik, dass sie die ganze Erkenntnisswissenschaft sey; dass sie aber nicht lediglich Dialektik ist, ist ebendaher deutlich. Wenn nun die Logik in dem genannten Sinne Dialektik ist, so wird sie unterandern auch Folgendes leisten: sie wird die Kunstgesetze aufstellen, wie die Wahrheit gefunden wird, sie wird wissenschaftliche *Erfindkunst* seyn oder *Heuristik*. Ebenso wird sie auch die Kunstgesetze aufstellen, wie das erkannte Wahre Andern gelehrt werden soll und kann, sie wird *Lehrkunstwissenschaft, Didaktik* seyn. Wenn ferner die Logik wahrhafte Erkenntnisswissenschaft ist und im genannten Sinne Dialektik, so wird sie auch zeigen, wie alle Erkenntniss als in, unter, mit *Einer* Erkenntniss enthalten, zusammenhangend gebildet werden, oder: wie die *Wissenschaft als Ein organisches Ganze* im Geiste zu bilden sey; sie wird *Synthetik* seyn, oder die Kunst der Synthesis alles besondern Erkennens in

der Einheit der Erkenntniss. Ja, da die Aufgabe der Erkenntniss ist, ein Ganzes der Erkenntniss zu bilden, welches Wissenschaft heisst, so wird die Logik die Gesetze entwickeln, wie die Wissenschaft gebaut, wie sie nach ihren innern Gliedern gebildet werden soll, sie wird also auch *Baukunstwissenschaft* oder *Architektonik der Wissenschaft* seyn. Und wenn wir statt: *Glied*, das griechische Wort ὄργανον brauchen, so wird auch die *Logik Organik der Wissenschaft* seyn, oder die Kunstwissenschaft davon, wie die gesammte Wissenschaft als Ein Gliederbau oder Gliedbau zu bilden ist. In dieser Hinsicht nun nannte *Aristoteles* schon die Logik das *Organon der Wissenschaft*, womit der denkende Geist in die Wahrheit dringt; versteht sich das geistige, intellectuale, Werkzeug. Da *Aristoteles* die Logik so bestimmt, dass sie das Gesetz und die Regel des Wahren lehre, und die Gesetze der Wissenschaftbildung enthalte, so durfte er in dieser Beziehung die Logik wohl Organon der gesammten Wissenschaft nennen. Freilich das eigentliche Werkzeug des Wissenschaftbildens ist das Erkenntnissvermögen des denkenden Geistes selbst; ja der denkende Geist selbst findet in höherer Beziehung sich selbst nur als Werkzeug der Wahrheit, weil er die Wahrheit nicht schafft oder erfindet, sondern weil er als Geist es ist, der die Wahrheit sucht und findet, und in dem und durch welchen das *Wesenliche* als *Wahrheit* zur *Erkenntniss* kommt. Wohl ist diese Behauptung des *Aristoteles* sehr missverstanden worden, indem viele seiner Nachfolger wähnten, dass die Logik, als solche, das ganze Organon jeder Wissenschaftbildung sey; diess aber ist unmöglich in Ansehung der besonderen Wissenschaften, weil da allemal der Gegenstand einer jeden besonderen Wissenschaft als solcher unmittelbar eingesehen werden muss, um alle Gesetze der Bildung und Anordnung der Erkenntniss darauf anwenden zu können. Was würde dem Geometer die tiefste Einsicht in die Dialektik helfen, wenn er sich nicht in die Anschauung des Raumes selbst versetzte. Und ausserdem hätte er ja nichts, worauf er die allgemeinen Gesetze der Erkenntniss anwendete. Aber von der andern Seite ist auch ebensowenig die unmittelbare Erkenntniss des Gegenstandes einer jeden besondern Wissenschaft schon hinreichend, um sie vollkommen auszubilden, sondern dazu gehört allerdings ursprünglich, als vorausgehende und begleitende Bedingung, auch Erkenntnisswissenschaft, Logik als Dialektik; daher z. B. auch die mathematische Wissenschaft unter den Griechen nur von der Zeit an als eigentliche Wissenschaft gebildet werden konnte, wo durch die Bestrebungen des *Platon* und des *Aristoteles* die Logik als Dialektik und Organik der Wissenschaft bereits gebildet war. Mehrere neuere Logiker behaupten dagegen: dass die Logik nicht das Organ

der Wissenschaft sey, aus folgenden Gründen. Sie sagen nämlich, wie wir in *Kant's*, *Krug's*, *Fries's* Erklärung gehört haben, die Logik sey eine blosse formale Wissenschaft, die da selbst gar keine Erkenntniss in ihrer Bestimmtheit enthalte; sondern nur die reine Form der Erkenntniss betrachte; daher denn der blosse Logiker, wie ausgebildet immer und tiefsinnig seine logische Einsicht sey, durch Logik nicht zu der geringsten Erkenntniss kommen könne. Als wenn die Erkenntniss der Form der Erkenntniss nicht auch eine Erkenntniss wäre; als wenn die Erkenntniss sich nicht auch als ein Gegenstand, als ein Wesenliches, als Wahrheit zu Erkennendes, fände. Aber es ist erst weiter zu untersuchen, ob es überhaupt möglich, die Form des Erkennens zu erkennen, ohne dass man die Wesenheit, oder wie man gewöhnlich sagt, das Wesen des Erkennens erkenne. Ferner, es ist erst zu untersuchen, ob die Erkenntniss des Wesens des Erkennens zu erlangen möglich ist, ohne die Erkenntniss Dessen, was überhaupt erkennbar ist, ohne die sachliche, sachbeständige Erkenntniss des Einen Erkennbaren. Diess wird hier in der Folge untersucht werden. Jene neueren Logiker aber sind in ihrer Behauptung: dass die Logik eine blosse formale Wissenschaft sey, mit sich selbst nicht einstimmig. Denn in ihren logischen Abhandlungen entlehnen sie aus der Metaphysik zugleich auch die Behauptung: dass eine jede Form nur an ihrem Inhalte sey. Geben wir ihnen diess zu, so folgt, dass die Erkenntnissform auch nicht sey, als an dem Wesen der Erkenntniss, woraus weiter folgt, dass die Logik die Erkenntnissform ebenfalls nur an der Wesenheit des Erkennens selbst zu erkennen vermöge.

Allerdings also ist in dem genannten Sinne Logik als Dialektik auch ein Organon der Wissenschaftbildung, und insofern das Organon der Wissenschaftbildung auch die Gesetze der Erkenntniss aufstellt, und die darin enthaltenen Kunstregeln, insofern ist die Logik auch ein *Kanon*, eine *Regellehre*, des ganzen Vernunftgebrauches, wie es auch *Kant* ausdrücklich anerkennt, und wie zuerst *Epikuros* das Dialektische einen Kanon der Erkenntniss nannte und diese sogenannte *Kanonik* der Wissenschaft seiner Physik vorauschickte. Da nun das Gesetz für die Bildung jeder besonderen Wissenschaft auch die *Regel* ist, so kann die Logik auch in sofern das *Normativ* oder das *Regulativ* des Denkens und der Wissenschaftbildung genannt werden.

Der nächste Gegenstand unsrer Betrachtung muss seyn: die inneren Theile der Logik, und zwar zuförderst die obersten, vorläufig zu finden. Diese werden wir finden, wenn wir den Gegenstand dieser Wissenschaft vorläufig betrachten; — dieser aber ist das Erkennen. Denn wenn wir alles Das, was das Erkennen

zuoberst an sich ist und hat, erfassen, so werden wir die obersten Gegenstände der Logik erkennen, und den Gliedbau im Voraus einigermassen bestimmen, in welchem die Logik wissenschaftlich entfaltet werden muss. Wenn wir uns nun vorläufig fragen: Was ist das Erkennen, und welches sind die Momente des Erkennens? so finden wir: das Erkennen ist Gegenwart von irgend etwas Wesenlichem im Bewusstseyn des Geistes. Das soll nicht eine wissenschaftlich vollendete Definition seyn, sondern nur eine vorläufige Erklärung des Gegenstandes, in bestimmteren ausführlicheren Worten. Oder kürzer: Erkenntniss ist Bewusstseyn von Etwas. Daraus ist offenbar, dass das Erkennen folgende Momente an sich hat: *das denkende Wesen*, das da erkennt, dessen Eigenschaft das Erkennen ist, das *Subject*; dieses wird in der Erkenntniss unterschieden von demjenigen Wesenlichen, das da gedacht und erkannt wird, vom *Objecte* der Erkenntniss. Aber das dritte Moment des Erkennens ist eben Dasjenige, was wir die *Erkenntniss* nennen, oder Dasjenige, was von der Wesenheit *des Erkannten* erkannt wird. Wenn ich z. B. behaupte, äussere leibliche Objecte zu erkennen, so unterscheide ich mich, als das denkende Subject mit meiner Thätigkeit, von den Aussendingen, von denen ich behaupte, dass ich etwas erkenne und dieses Beides unterscheide ich von dem Bilde der Aussendinge, dessen Erfassung ich für die Erkenntniss der Aussendinge halte. So, wenn ich auf die Gesichteindrücke der Aussendinge merke, unterscheide ich den sehenden Geist von dem gesehenen Dinge und von dem Bilde davon, welches in meinem Auge ist, und ich behaupte: dass das erkannte Ding dem Bilde, das ich davon habe, gemäss ist; oder: dass die Aussendinge an sich so sind, wie ich sie mir vermittelst des Augenbildes vorstelle. Ebenso, wenn ich z. B. mich selbst denke und erkenne, so ist dann freilich das Erkennende und Erkannte ansich Eins und Dasselbe; dennoch aber wird es zugleich in dem Erkennen unterschieden, indem ich mich, den Seyenden und Erkennenden, unterscheide von mir, dem Erkannten, und indem ich noch ferner meine Selbsterkenntniss unterscheide von mir, dem Erkennenden, und von mir, dem Erkannten; ja ich behaupte zugleich: dass meine Selbsterkenntniss mit mir, dem Erkannten, übereinstimme; wonicht, so hat meine angebliche Selbsterkenntniss keine Wahrheit.

3. Bei jeder Erkenntniss wird also unterschieden das erkennende Wesen, das erkannte, und die Erkenntniss selbst, und zugleich wird behauptet, dass die Erkenntniss mit dem Erkannten übereinstimme, und wir behaupten, dass die Wahrheit der Erkenntniss eben darin besteht, dass wir gewiss sind, der Gegenstand werde so *gedacht*, wie er ansich *ist*. Daher erklärt man

gewöhnlich die *Wahrheit* so: sie seye *Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande;* wesshalb dann eine solche Erkenntniss objective Gültigkeit habe. Allerdings drückt diese Erklärung der Wahrheit das Wesenliche jeder Erkenntniss aus, denn die Erkenntniss ist ja eben das bestimmte Verhältniss, wonach irgend etwas Wesenliches dem Geiste gegenwärtig ist im Bewusstseyn; wäre nun das Erkannte nicht so in der Erkenntniss, wie es an sich ist, so wäre es nicht wahrhaft gegenwärtig, so bestünde das Verhältniss gar nicht, welches das Erkennen ist. Leicht aber ist es, diese Erklärung der Wahrheit zu geben, schwer jedoch, einzusehen, wie der Geist gewiss werden könne, dass seine Gedanken Wahrheit haben. Denn zu dem Gegenstande selbst, scheint es, kann ja der Geist nicht unmittelbar gelangen, als Erkennender; und im Erkennen ist er sich im vorwissenschaftlichen Zustande bewusst, dass er nur in der Erkenntniss mit dem Gegenstande verbunden ist; und wenn er behauptet, etwas sey wahr, so ist eben auch dieses selbst wieder nur ein Gedanke. So viel aber ist hier gewiss: wenn Logik als Erkennlehre möglich seyn soll, so muss es auch möglich seyn, die Wahrheit als Wahrheit zu erkennen, d. h. gewiss zu werden, dass das Gedachte Das ist, und so ist, als was, und wie es gedacht wird. — Die Unterscheidung dieser vier Momente am Erkennen setzt uns nun in den Stand, schon hier die Haupttheile der logischen Wissenschaft im allgemeinen zu durchschauen. Denn *zuerst* wird also die Logik das denkende Subject zu betrachten haben, den Geist als erkennendes, als denkendes Wesen, den Geist in seiner Thätigkeit, durch welche er das Erkennen hervorruft, das heisst, den Geist in seinem Denken. Und dann werden die Gesetze der Thätigkeit des Denkens in diesem subjectiven Theile der Logik aufzustellen seyn. Da aber das Erkennen wahr seyn soll, so bezieht es sich wesenlich auf das zweite Moment des Erkennens, auf den Gegenstand, auf das *zu Denkende.* Denn da der Gegenstand so gedacht werden soll, wie er ist, so ist mithin das Denken abhangig von der Beschaffenheit des Gegenstandes; und die Gesetze des Denkens werden übereinstimmen müssen mit den sachlichen Gesetzen des zu Denkenden. Setzen wir z. B., es solle über die Natur gedacht werden, — Naturwissenschaft solle gebildet werden, man solle mithin in Ansehung der Naturgegenstände Begriffe bilden, darüber urtheilen und schliessen: so muss doch eben die Natur so beschaffen seyn, dass ihre Gegenstände begriffen, beurtheilt, und durch Schluss bestimmt werden können. Wenn also z. B. gefordert wird, man solle den Begriff des Thieres und der Pflanze entwickeln, und das Ganze der organischen Naturgebilde in ein begriffliches System bringen, es klassifiziren, Gattungen und Arten be-

stimmen: so muss doch eben die Natur selbst so beschaffen seyn, dass in ihren Gebilden Gemeinsames und Eigenthümliches sich findet, so dass man es zusammenfassen, und es so denken könne, wie es ist. Es wird also das Begreifen, Urtheilen, Schliessen hierüber angemessen seyn müssen der Beschaffenheit der Natur selbst, wonach sie Einheit hat, Mannigfalt, Eigenthümlichkeit und Gemeinsamkeit in ihren Gebilden. Diess nun wird aber allgemein gelten in Ansehung alles und jedes Denkens. Denn denke man wie man wolle, Etwas muss gedacht werden; soll also der Gedanke *wahr* seyn, so muss das Denken und sein geistiges Gesetz übereinstimmen mit dem Gedachten und seinem objectiven Gesetze. Hieraus ergiebt sich *der zweite Hauptheil logischer Untersuchung:* Die Wesenheit des Gedachten selbst zu erkennen, und die Gesetze dieser Wesenheit; weil die Wesenheit des Gedachten und seine Gesetze die Wesenheit des Denkenden und des Gedankens mitbestimmen, damit der Gedanke Wahrheit habe. Dieses zweiten Haupttheiles entschlagen sich die meisten Logiker entweder gänzlich, indem sie meinen, die blosse Form des Denkens für sich allein, vom Inhalte, vom Gedachten, abgesehen, erfassen zu können; oder zum Theil, indem sie die genannten Betrachtungen in die Metaphysik verweisen. Unter den neueren Philosophen findet sich *Hegel's* und finden sich meine eignen Versuche, die Logik als Wissenschaft zu gestalten, auch hierin als einzige Ausnahme *), indem selbige behaupten, dass eben die Erkenntniss der Wesenheit des Denkbaren die nothwendige erstwesenliche Grundlage der Logik sey.

Merken wir auf das *dritte Moment*, was bei dem Erkennen vorkommt, auf *die Erkenntniss selbst*, so ergiebt sich daraus der dritte Hauptheil logischer Untersuchung. Das denkende Subject und das zu denkende Object sind vereint in der Erkenntniss, sie bestimmen sich wechselseitig. Die Logik hat also beide in dieser Wechselbestimmung zu betrachten, sowohl in Ansehung des denkenden Subjectes selbst, als auch in Ansehung des Productes seines Denkens, in Ansehung der Erkenntniss und Wissenschaft. Sehen wir auf das erste, auf das Durchdringen des Gegenstandes und des Denkens im denkenden Subjecte, so bemerken wir die Bestimmtheit der Thätigkeit des Denkens, sofern das Denken auf den Gegenstand sich bezieht. Da finden sich *die Grundfunctionen*

*) Schon 1803 lehrte *Krause* diesen objektiven Theil in seinem *Grundrise der historischen Logik. Jena bei Gabler.* Er stellte damals den Begriff desselben bei weitem klarer auf, als viel später nach ihm *Hegel.* Vergleiche auch: *Krause's Abriss des Systemes der Logik. Göttingen bei Dietrich*, erste Auflage 1825, zweite 1828; und dessen *Vorlesungen über das System der Philosophie*, daselbst 1828. Anm. d. H.

und Grundoperationen des Denkens; der denkende Geist erscheint dann in folgenden Verrichtungen, Functionen: er merkt erstlich hin auf den Gegenstand, er *reflectirt*, und indem er reflectirt, *erfasst* er den Gegenstand schauend, er *percipirt*, appercipirt; ist diess geschehen, so denkt er weiter darüber nach, bestimmt die Anschauung genauer, er *determinirt* seine Erkenntniss. Daher die drei Grundfunctionen, das Reflectiren, Percipiren und Determiniren. Aber von der andern Seite ist der denkende Geist bei diesen Functionen durch die Wesenheit des Gegenstandes bestimmt; der Geist muss *operiren, werkthäthig seyn, so wie es der Sache gemäss ist;* — sonst keine Wahrheit. Hieraus ergeben sich ebenso die *drei obersten Grundoperationen* des Denkens. Denn wenn ein Gegenstand erkannt werden soll, so muss er zuerst als dieser selbst, und zwar als ein Ganzes, nach seiner ganzen Wesenheit, erfasst werden, — er muss begriffen werden, nur *begreifend* den Gegenstand kann das Denken zur Wahrheit gelangen. Aber der Gegenstand ist zweitens ein Mannigfaltiges, in sich und in seinen Beziehungen nach aussen. Es muss also auch der denkende Geist weiter so operiren, dass er das Verhältniss des Mannigfaltigen erkenne, dass er *urtheile.* Denn in jedem Urtheile wird ein Verhältniss gedacht. Aber drittens, das Mannigfaltige ist am Gegenstande zugleich durch Nothwendigkeit verbunden, es hangt zusammen nach dem innern Grunde der Sache. Daher muss der denkende Geist drittens auf solche Weise werkthätig seyn, dass er auch denkend die Verhältnisse des Mannigfaltigen erkenne, d. h. dass er *schliesse;* oder dass er das Verschiedene und Mannigfaltige also verbunden erkenne, wie es in sich selbst zusammenschliesst. Diess sind die drei obersten Werkthätigkeiten des Denkens, nach welchen verfahrend der Geist mittelst der Functionen des Denkens die Wahrheit findet. Daraus ersehen wir, dass *die Lehre vom Begreifen, Urtheilen und Schliessen* allerdings einen wesenlichen Theil der Logik ausmacht; dass sie aber nicht die ganze Logik ist, nicht einmal der oberste Theil der Logik, noch der erstwichtige. In den gewöhnlichen Abhandlungen der Logik aber überwiegt diese besondere Lehre, als wäre sie ganz oder hauptsächlich die logische Wissenschaft.

Die Betrachtung nun der Grundfunctionen und Grundoperationen des Denkens ist die subjective Seite der logischen Aufgabe, indem darin das Verfahren erkannt wird, wodurch der denkende Geist Erkenntniss der Wahrheit bildet. Aber hiezu kommt nun auch noch die objective Seite der logischen Untersuchung, wo die Erkenntniss selbst als Erzeugniss oder *Product* des endlichen Geistes betrachtet wird; diess ist *die Lehre von der Wissenschaft* als einem gebildeten sachlichen Ganzen der Erkenntniss. Wenn der denkende Geist Wahrheit erforscht hat, so gestaltet er sie selbst

als ein sachliches Kunstwerk zur Wissenschaft aus. So z. B. der die Wesenheit des Raumes Erforschende arbeitet an dem sachlichen Gliedbau, Systeme, der Geometrie; und ist dieses zu Stande gebracht, so hat es mit der Mühe der Forschung und der angewandten Kunst des Nachdenkens nichts mehr zu thun, es ist ganz unabhangig von Dem, der es durch Denken gebildet, es ist dann ein in sich bestehendes Werk des Geistes. Da nun die Logik das gesammte Erkennen zu betrachten hat, so muss sie auch das Product des Erkennens, die Erkenntniss selbst, sachlich (objectiv) betrachten. Sie muss mithin *Wissenschaftlehre* seyn, *die Wissenschaft selbst erkennen nach den sachlichen Gesetzen ihres Baues.* Hiemit nun würde die Logik als Wissenschaft des endlichen Erkennens vollendet seyn, weil sie, so organisirt, alle Momente des Erkennens gleichförmig betrachtend erschöpft; — so gebildet soll sie auch hier dargestellt werden.

Beziehung der logischen Wissenschaft zu dem Leben selbst, oder von dem Nutzen der Logik.

Man sollte meinen, dass über den Nutzen irgend einer Wissenschaft kein Zweifel statt finden könne, indem die erkannte Wahrheit, welche es auch sey, immer nur nützlich seyn kann. Indessen in Ansehung der Logik sind die Meinungen hierüber dennoch getheilt. Einige behaupten, logische Wissenschaft sey nicht nur für die wissenschaftliche Bildung, sondern überhaupt für die allgemein menschliche Bildung unentbehrlich. Andere dagegen und die meisten behaupten, die Logik nütze dazu nicht nur nichts, sondern sie schade noch, sie hemme den Flug des Genies, und verwickle den forschenden Geist in unnütze lastende und hemmende Formen. Untersuchen wir, wie sich diess verhält, so weit, als es vorläufig geschehen kann.

Zuförderst also: die logische Wissenschaft, als solche, kann nur nützen. Denn da sie das Erkennen erkennt, so setzt sie den Geist in den Stand, mit sachgemässer Besonnenheit zu denken und zu forschen. Vernünftige Besonnenheit aber ist in allen menschlichen Dingen das erste Erforderniss. Daher ist die logische Wissenschaft, da sie nur diese kunstgemässe Besonnenheit gewährt, eine innere unerlässliche Bedingniss aller intellectualen Bildung. Soll aber die Logik auf solche Weise nützen, so wird Folgendes vorausgesetzt.

1) Sie selbst muss als Wissenschaft vollendet seyn, ihre Lehren müssen wahr seyn; wonicht, so würde ein logischer Irrthum über das ganze Denken Desjenigen sich erstrecken, der diesen Irrthum einmal zulässt.

2) Die logische Wahrheit und die logische Kunst muss richtig angewandt werden.

3) Es fordert eine gesetzmässige Kunstübung, nach den Vorschriften der Logik denken zu lernen. Es ist diess gerade so in Ansehung der Kunst, zu denken, wie mit jeder schönen Kunst. Wer in der Ausübung der Kunst zur Fertigkeit gelangen will, muss sich üben. Erscheint dann das Kunstwerk in gesetzmässigem Werden, in seiner freien Vollendung, so muss sogar der Schein der Uebung in der reinen Fertigkeit verschwunden seyn; aber ohne vorgängige, gesetzmässig stufenweis fortschreitende, Uebung ist die Fertigkeit nicht zu gewinnen.

4) Nur in so weit kann die logische Wissenschaft nützen, als der Gegenstand, worauf sie angewandt wird, selbst in wahrer Gegenwart *angeschaut* wird; ausserdem wäre nichts da, worauf die logische Wissenschaft angewandt werde. Setzen wir, dass der erfahrenste Logiker die Geometrie bilden wollte, hätte aber nicht die *Anschauung* des Raumes, so würde ihm seine logische Einsicht nichts helfen; und wenn er so weit gekommen wäre, den Begriff der krummen Linie zu entwickeln, so würde ihm alle logische Kunst nichts helfen, in die Tiefe dieses Gegenstandes zu gelangen, wenn er nicht die Anschauung selbst fortsetzte; er käme logischer Weise nicht aus der Stelle. Aber eben die Anwendung der logischen Gesetze auf jeden Gegenstand ist nicht eine so leichte und so einfache Sache als man gemeinhin denkt. Man wähnt, es komme dabei nur darauf an, dass man den Gegenstand in Form der *Gemeinbegriffe* fasse, und darauf die Urtheile und Schlüsse richtig anwende. Diess ist allerdings auch erforderlich, aber nicht das Erste. Vielmehr kommt es darauf an, das oberste Denkgesetz selbst nach allen seinen Theilen auf den Gegenstand vollständig zu beziehen, welches eine weit höhere geistige Verrichtung ist, als die Anwendung der genannten Formen. Ein hohes Gesetz der Logik ist: Alles, was erkannt wird, muss zuförderst als Eines erkannt werden, dann in seiner Mannigfalt, dann soll das Mannigfaltige alle unter sich, und mit dem Ganzen, in Verbindung erkannt werden. Sollte nun die Logik zu Bildung der Geometrie angewendet werden, so würde unter andern zuerst dieses Gesetz seine Anwendung finden. Der Dialektiker wird fragen: was ist hier die Einheit des Gegenstandes? Er wird finden: der Raum. Demnach würde er an sich die Forderung machen: den Raum als Eines zu schauen und ihn nach seiner ganzen Wesenheit zu erkennen. Als an und in der Einheit des Raumes wird er sodann die innere Bestimmtheit und Begrenztheit des Raumes erfassen, und darin die ganze Mannigfalt der Raumgestalten gesetzmässig wohlgeordnet zu anschaulicher Erkenntniss bringen,

das ist, er wird die Wissenschaft des Raumes, die Geometrie, als sachliches Kunstwerk zustande bringen. Denn, sich der zweiten Forderung erinnernd, wird er fragen: wie der Raum ein Mannigfaltiges sey? und indem er diese dialektische Forderung an dem Gegenstande vollzieht, wird er finden, dass der Raum durch Flächen, Linien und Punkte nach innen begrenzbar ist. Hat er diese Mannigfalt erfasst, so wird er sich an das dritte dieser logischen Gesetze erinnern; dass in der Wissenschaft alle Theile als *mit* allen, zugleich auch im Ganzen *mit* dem Ganzen seyend erkannt werden müssen. So wird der Geometer alle besonderen Gegenstände seiner Wissenschaft in vollständiger Verbindung mit allen andern abhandeln; dann wird die Geometrie durch die Anwendung dieses Gesetzes das erste Erforderniss einer jeden Wissenschaft an sich nehmen: sie wird Einheit, Mannigfalt und Harmonie des Mannigfaltigen haben. Dass in der Geometrie, sowie sie jetzt ausgebildet vorliegt, diese Forderungen lange noch nicht erfüllt sind, ist ein Beweis, wie noth es thut, dass die Bearbeiter einer Wissenschaft der obersten dialektischen Gesetze sich bewusst seyen. *)

4. Sofern aber die Logik selbst noch nicht Wahrheit ist, d. h. sofern sich in der logischen Wissenschaft selbst noch Falsches findet, und so lange in ihr Wesenliches noch ganz fehlt, so lange kann auch die Anwendung der noch unvollendeten logischen Wissenschaft allerdings schaden; wenigstens kann die wissenschaftliche Erkenntniss irgend eines jeden Gegenstandes nicht die vollständige Wahrheit enthalten, nicht zu einem schönen, gesunden geistigen Gebilde gedeihen. Es ist aber die Logik bis jetzt, so wie sie in den philosophischen Systemen und Schulen vorliegt, noch gar sehr mit Irrthum und Mängeln behaftet; und zwar kommt diess hauptsächlich daher, weil die Logik bis jetzt von den Meisten noch gar nicht auf wissenschaftliche Weise gestaltet ist; und diess entspringt wiederum zuerst daraus, dass die höheren Theile der Philosophie, die für die Logik vorausgesetzt werden, grösstentheils ganz fehlen, oder doch unvollkommen gestaltet sind. Aber keine einselne Wissenschaft, auch die Logik nicht, kann ohne und ausserhalb des höheren Ganzen der Einen Wissen-

*) *Krause* selbst hat nicht nur die Geometrie, sondern die ganze Mathematik auf die hier angedeutete vollgliedbauliche (absolut-organische) Weise ausgebildet, und somit auch den Bearbeitern dieser Theile der Einen Wissenschaft ein ganz neues Feld der Forschung und der planmässigen Erfindkunst eröffnet. Aus seinem reichen mathematischen Nachlasse befinden sich bereits unter der Presse: 1) eine, zum Vortrage in einer Akademie der Wissenschaften bestimmt gewesene *Vorlesung über die Idee der Wissenschaft.* 4. 2) *Novae theoriae linearum curvarum specimina quinque.* 4. Anm. d. H.

schaft wissenschaftliche Vollendung gewinnen. Die bisherige Logik ist nur durch eine ungeordnete Reflexion auf das gewöhnliche gebildete Bewusstseyn tumultuarisch und desultorisch zustande gebracht worden. Sie hält sich ferner meistens nur an die Betrachtung der untergeordneten und theilheitlichen (particulären) Formen des Erkennens; daher nennt sie sich auch bloss *formal*, und rühmt sich unwissenschaftlicher Weise dieser Formalität als ihrer ursprünglichen Einheit und Reinheit; und somit artet sie dann allerdings in eine leere, gehaltlose, zerstreute und zerstreuende Formalität aus, arm in sich, unfruchtbar für die Wissenschaft. Daher gibt es eine lange Reihe irriger sogenannter logischen Maximen und Regeln, welche aber vielmehr unlogische irrige Vorurtheile sind; diese haben sich von Geschlecht zu Geschlecht, von Jahrtausend zu Jahrtausend fortgepflanzt, wie erbliche Geisteskrankheiten. Aber durch grundirrige Regeln und sachwidrige Gesetze muss nicht nur die ganze Wissenschaftbildung, sondern auch das ganze Denken der Menschen fehlgeleitet, verderbt und mangelhaft ausfallen. Hart ist diese Beschuldigung der bisherigen Logik; es ist aber für den Wissenschaftlehrer Pflicht, Dieses zu bekennen; der Verfolg unsrer Untersuchungen wird hievon viele Beispiele durch die erkannte logische Wahrheit zu erkennen geben. In der Einleitung aber reichet es hin, einige grundirrige logische Vorurtheile anzugeben. Z. B. noch bei *Leibnitz*, *Wolf*, *Kant*, *Fichte* und Andern galt als eine logische Grundwahrheit die Behauptung: *die erste Erkenntniss*, *das Princip aller Wissenschaft*, *seye ein Satz — ein Urtheil*. Demnach bestrebten sich alle diese Denker das Princip der Wissenschaft eben in Form eines Grundsatzes oder absolut-ersten Satzes zu finden. Aber ein jedes Urtheil ist die Erkenntniss eines Verhältnisses, einer Beziehung. Also muss man, um zu urtheilen, schon die Erkenntniss dessen voraussetzen, was da beurtheilt, d. h. im Verhältniss erkannt wird. Es ist mithin unmöglich, dass die oberste Erkenntniss ein Urtheil sey, und diess ist denn endlich in den neuesten philosophischen Systemen anerkannt worden. Ein zweites logisches, irriges Vorurtheil ist die Behauptung: *das Unendliche könne nicht begriffen*, *noch erkannt werden;* und zwar das Unendliche jeder Art. Daher habe man unmöglich eine Erkenntniss von Gott, vom unendlichen Raum, von der unendlichen Zeit und von der unendlichen Kraft, von der unendlichen Natur, von der unendlichen Fortdauer der Geister u. s. w., sondern, wie Einige sagen, alle Gedanken des Unendlichen seyen ein blosses Hirngespinnst, oder, wie Andre behaupten, man könne das Unendliche nur im Gefühle, nur im Ahnen und Glauben erfassen. Diesen Vorurtheilen zufolge muss dann ferner behauptet werden,

man könne überhaupt nichts im Unendlichen und im Unbedingten erkennen, der menschliche Geist könne also im Grunde Nichts erkennen und begreifen, weil doch alles Endliche, wenn es wahrhaft erkannt seyn sollte, in und durch das Unendliche erkannt werden müsste, welches aber eben unerkennbar seye. Hält man die so Behauptenden beim Worte, und zieht die unvermeidliche Folgerung, so ergiebt sich hieraus, dass sie überhaupt die ganze Wissenschaft in eigentlichem Sinne, und insbesondere die ganze Philosophie, für unmöglich erklären. Denn es ist eben Sache der Wissenschaft: das Endliche in seinem Grunde erkennen; aber der Grund selbst kann nicht endlich seyn, wenn er der rechte Grund ist und nicht selbst wieder in einem höheren Grunde enthalten und erkannt seyn soll. Denn sonst wird ohne Ende nach einem höheren Grunde gefragt. Wer also Wissenschaft für möglich hält, der muss es auch für möglich halten, das Unendliche als Grund des Endlichen und das Endliche in diesem seinen Grunde zu erkennen. Es hilft hiebei nichts, dass man die hohen Worte: *Wissen*, *Wissenschaft*, *Erkenntniss*, *Philosophie*, herabsetzt zu der Bezeichnung irgend eines bloss *gefühlten Glaubens*. Dass aber diess ein irriges Vorurtheil *) ist, davon kann man sich schon überführen durch alles Das, was hierüber im gebildeten Bewusstseyn sich findet. Z. B die ganze geometrische Wissenschaft ist nur Wissenschaft dadurch, dass der Geometer den unendlichen Raum erkennt, und anerkennt, und alle Beweise der Geometrie gehen von dieser Grundannahme aus. So die Lehre von den Parallellinien, ja z. B. schon der Satz, dass eine gerade Linie ohne Ende verlängerbar sey, setzt die Anerkenntniss des unendlichen Raumes voraus. — Ein ebenfalls sehr weitverbreitetes unlogisches Vorurtheil ist: *Widersprechendes könne weder seyn, noch gedacht werden*, indem man sich dabei auf das sogenannte Princip des Widerspruchs bezieht. Aber wird denn das Widersprechende nicht gedacht, indem auf solche Weise darüber geredet und voreilig abgesprochen wird? Wie könnte man nur sagen, der Widerspruch könnte nicht gedacht werden, wenn man ihn nicht eben doch dächte? Dass aber Widersprechendes ist und gedacht wird, davon kann Jeder sich schon im vorwissenschaftlichen Bewusstseyn überzeugen. So ist das ganze Leben der Natur ein bleibender Widerspruch, ein Kampf um Daseyn. So z. B. im Magnet

*) Dieses unlogische Vorurtheil spielt in der Entfaltung und Höherbildung des Menschheitlebens eine bedeutende Rolle durch die weiteren Vorurtheile, die es über das Verhältniss der Wissenschaft zur Gottinnigkeit (Religion) erzeugt. *Krause* hat es in einer eigenen Schrift bekämpft, die unter dem Titel: *Die Religionwissenschaft im Verhältnisse zum gefühlgläubigen Theismus* nächstens erscheinen soll. Anm. d. H.

sind rein widersprechende Beziehungen zugleichgesetzt, *ohne sich auszutilgen.* Ebenso treffen wir in unserm inneren Leben beständighin grundwesenlich Widersprechendes an, z. B. der Mensch erkennt an, er soll das Gute wollen und thun, oft aber will er dennoch das Nichtgute, und thut es. Das Gute aber und das Nichtgute sind sich verneinend, *rein* und *ganz* widersprechend entgegengesetzt. Das Gute wird zumtheil verwirklicht, und das Böse leider auch. So erkennt der Mensch, so lange er besonnen ist, an, er solle wahrhaft seyn, doch lügt er oft, wenn er nicht recht besonnen und berathen ist, — angeblich aus Noth. Aber Wahrhaftigkeit und Lüge sind sich rein widersprechend, und doch sind sie da, doch werden sie gedacht.

Die Form des Denkens und Erkennens kann selbst nicht gefunden werden ausser an dem Denken und Erkennen selbst, und an dessen Gehalte oder Inhalte. Da nun aber die Lehren der formalen Logik in dem Gehalte der Erkenntniss selbst nicht gefunden worden sind, so können sie nicht anders als mangelhaft, theilirrig, und ohne organischen Zusammenhang, seyn. Dazu kommt, dass das einseitige Hinblicken auf diese, noch dazu nicht vollständige und sehr mangelhafte Form den denkenden und forschenden Geist von dem Inhalte des Denkens, von den Sachen, und der unmittelbaren Anschauung desselben nach ihrer eigenthümlichen Wesenheit, abzieht, zerstreut und verwirret, mithin an der Erkenntniss der wesenhaften, gehaltvollen Wahrheit hindert. *)

Auf der erklärten Unvollkommenheit der bisherigen Logik beruht es, dass viele neuere Philosophen und Dichter so geringschätzig von der Logik urtheilen, ja dass sogar Philosophen behaupten, die Logik gehöre gar nicht zur Philosophie, ja sie sey nicht einmal eine taugliche Vorübung zum eigentlichen wissenschaftlichen Denken. In dieser Hinsicht trägt man besonders eine Stelle aus *Göthe's* Faust herum, worin der Dichter die Logik nach Gebühr herabgesetzt habe. Ob aber diess die Meinung des Dichters selbst ist, das ist erst die Frage.

In *Göthe's* Faust wird dem Satan dieser Tadel in den Mund gelegt. Mephistopheles, indem er in Faust sich verkleidet, empfängt einen jungen Studirenden, der sich zu Vorlesungen meldet, und auf sein Befragen über den Studienplan ertheilt ihm Satan folgenden Rath:

*) Schon *Malebranche* sagt daher ganz richtig: Ex experientia enim satis constat, Logicam *Aristotelis* admodum utilem non esse, quia mentem nimis occupat, illamque ab attentione ad *res*, quas examinat, abducit. (*Malebr.* de inquisitione veritatis, L. VI, parte I, cap. 1 ab initio.) Anm. d. V.

Gebraucht der Zeit, sie geht so schnell von hinnen,
Doch Ordnung lehrt euch Zeit gewinnen;
Mein theurer Freund, ich rath euch d'rum
Zuerst Collegium Logicum.
Da wird der Geist euch wohl dressirt,
In spanische Stiefeln eingeschnürt,
Dass er bedächtiger so fort an
Hinschleiche die Gedankenbahn,
Und nicht etwa, die Kreuz' und Quer',
Irrlichtelire hin und her.
Dann lehret man euch manchen Tag,
Dass, was ihr sonst auf einen Schlag
Getrieben, wie Essen und Trinken frei,
Eins! Zwei! Drei! dazu nöthig sey.
Zwar ist's mit der Gedankenfabrik,
Wie mit einem Weber-Meisterstück,
Wo Ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber hinüber schiessen,
Die Fäden ungesehen fliessen;
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt:
Der Philosoph, der tritt herein,
Und beweist euch, es müsst' so seyn:
Das Erst' wär' so, das Zweite so,
Und d'rum das Dritt' und Vierte so;
Und wenn das Erst' und Zweit' nicht wär',
Das Dritt' und Viert' wär' nimmermehr.
Das preisen die Schüler aller Orten,
Sind aber keine Weber geworden.
Wer will was lebendig's erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Theile in der Hand,
Fehlt leider! nur das geistige Band.
Encheiresin naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiss nicht wie.

Man sieht, es ist von der Logik die Rede, die sich in unfruchtbaren Formen verliert, also auch nicht eine Kunstanleitung geben kann, Gedanken der Wahrheit zu weben. Wenn aber die Logik Erkenntniss des Erkennens ist, so ist sie nicht blosser Formalismus, so erkennt sie das Erkennen und Denken eben als ein organisches Ganze. Sie zeigt und entwickelt die geistige Freiheit des Gedankens, bringt es zur Anerkenntniss, dass die Einheit der Erkenntniss das Erste, und dass darin alle Mannigfalt organisch enthalten ist, so dass Alles mit Allem allseitig verbunden ist; und dass die tiefsten und schönsten Gedanken gleichsam wie

schöne Muster und Blumen kunstreich eingewebt sind in den Teppich unseres Denkens. Gerade die echte Logik lehrt es, dass das Denken nicht einem sich ins unbestimmte fortsetzenden Faden gleicht, sondern einem allseitig verflochtenen schönen, Schönes darstellenden, Gewebe. Gerade sie lehrt den geistigen Webstuhl kennen, sie erklärt die Tritte, wie sie sich beziehen auf die zu webenden Gestalten, giebt Anleitung, wie der angehende Künstler das Webeschiff bewegen, wie er die Tritte rühren solle; und wenn schon durch die blosse Hülfe der Logik die Wissenschaft nicht gewebt werden kann, weil die Erkenntniss eines jeden Gegenstandes als zu webender Stoff, als Aufzug und Einschlag, dazu erfordert wird, um die Wissenschaft davon zu bilden: so ist doch offenbar, dass, wenn dem Denker, wie dem Kunstweber, der Stoff des Gewebes gegeben ist, er dann, wenn er es recht gelernt, und sich durch gesetzmässige Uebung die Fertigkeit erworben hat, kunstgemäss zu weben vermag. Jene, die sich bloss an die leere formale Logik halten, sind freilich keine Weber geworden. Wer aber nicht den Webstuhl kennen gelernt hat, nicht die Tritte versteht, und sich nicht im Weben geübt hat, wird auch nimmer ein Weber werden. Im Gegentheil diejenigen wissenschaftlichen Geister, die sich vorwaltend mit Logik und Dialektik beschäftigt haben, sind auch die genialsten Kunstweber der Wissenschaft geworden, und haben auch die tiefste und reichste Lebenweisheit erworben; so die Urheber der Dialektik bei den Griechen, so: *Pythagoras*, *Platon*, *Aristoteles*, im Mittelalter: *Anselmus von Canterbury*, *Thomas von Aquino*, so in neuerer Zeit: *Leibnitz*, *Kant* und Einige, die nach ihm gefolgt sind. — Auch ist es des Dichters Meinung nicht, die Logik *selbst* herabzusetzen; denn in demselben Gedichte ist ein offenes Bekenntniss, dass der Dichter Wissenschaft als unerlässlichen Charakter der Menschheit anerkennt. In dem *kurz vorangehenden* Monolog des Mephistopheles heisst es:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Lass nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken,
So hab' ich dich schon unbedingt —
Ihm hat das Schicksal einen Geist gegeben,
Der ungebändigt immer vorwärts dringt,
Und dessen übereiltes Streben
Der Erde Freuden überspringt.
Den schlepp' ich durch das wilde Leben,
Durch flache Unbedeutenheit,
Er soll mir zappeln, starren, kleben,

Und seiner Unersättlichkeit
Soll Speis' und Trank vor gier'gen Lippen schweben;
Er wird Erquickung sich umsonst erfleh'n,
Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben,
Er müsste doch zu Grunde geh'n! —

Wer aber Vernunft und Wissenschaft achtet, der muss auch die Logik als Wissenschaft von der Wissenschaft und vom Denken, als der die Wissenschaft bildenden Geistkraft, hochachten.

Hieraus ergiebt sich auch *das Verhältniss der wissenschaftlichen Logik zu der sogenannten natürlichen Logik des gesunden Verstandes.* — Allerdings denkt ein Jeder, er mag wollen oder nicht. Allerdings verfährt der denkende Geist unwillkührlich nach den Gesetzen des Denkens. Aber er irrt sich hierin auch, und die Fortbildung seines Denkens ist gebunden an die Bildungstufe des gesellschaftlichen Lebens, woraus seine Erziehung hervorgeht, und woher sein eignes Denken eine sachliche Grundlage empfängt. Wahrhaft gesund aber würde nur der Verstand seyn, der mit Bewusstseyn in freier Besonnenheit den Gesetzen des Denkens gemäss verfährt; der also die Gesetze des Denkens und Erkennens ins Bewusstseyn gebracht hat, sie vollständig überschaut und sie mit schöner Kunstfertigkeit, als Virtuos im Denken, auf alles Gegebene anwendet. Man kann also gar nicht sagen, dass der Geist, der noch nicht logisch und dialektisch gebildet ist, einen vollkommen gesunden Verstand habe, — wenigstens nicht einen gereiften Verstand, sondern etwa einen kindlichen, nach Befinden auch kindischen. Soll demnach der Mensch und die Menschheit zu einem vollkommen gesunden, gereiften Verstande gelangen, so muss eben mit geistiger Freiheit die Erkenntnisswissenschaft, *die Logik*, gebildet werden. Es ist in Ansehung des Denkens gerade so, wie mit allen andern Thätigkeit-Aeusserungen des Geistes im Menschen: sie können alle nur mittelst einer bestimmten Kunstwissenschaft zur Reife gebracht und vollkommen ausgebildet werden; denn der Mensch ist berufen, als schöner Lebenkünstler das göttlich Gute im Leben zu verwirklichen. Jeder Mensch geht freilich, steht und bewegt sich mannigfach; soll er es aber darin zu Stärke, Gewandtheit und Schönheit bringen, so muss er die Kunstwissenschaft davon haben, und sich nach deren Gesetzen üben. Daher lernen Alle, die hierin auf Bildung Anspruch machen, tanzen, obgleich nur Wenige Tänzer und Balletmeister werden wollen.

Wie sollte aber die Tanzkunst gebildet werden ohne Kunstwissenschaft? Die genialste Anlage für diese Kunst würde bei rohen Versuchen stehen bleiben, wenn sich der Tanzkünstler nicht anfangs in den allereinfachsten Bewegungen nach den ein-

fachsten Grundsätzen mit grösster Geduld übte. Wir gehen und stehen Alle, aber vollendet würdevoll und schön, wie es doch dem Menschen ziemt, noch nicht. Ebenso haben wir Alle Anlage zur Musik. Wenn man aber desshalb behaupten wollte, es wäre also ganz unnöthig, eine musikalische Kunsttheorie aufzustellen, so würde man hiemit die Möglichkeit der Vollkommenheit der Musik aufheben. Gerade für das grösste musikalische Genie ist die Theorie der Musik am allernützlichsten. Denken wir das grösste musikalische Genie unter den Wilden geboren, so würde es auch irgendwie singen, etwa rhythmisch trommeln und schreien, aber zur Entwickelung des eigentlichen musikalischen Talentes würde es nicht gelangen. So wird für jede Kunst, wozu jeder Mensch Anlage hat, eine Kunstwissenschaft erfordert, also auch für die Wissenschaft selbst eine Kunstwissenschaft, nach Wissenschaft zu forschen und sie auszubilden und darzustellen, und diess ist eben die Logik, als die Erkenntnisswissenschaft.

Wie gross also immer und wie urgeistig die Anlage des 5.
Denkers zur Wissenschaft seyn mag, je grösser diese seine Anlage ist, desto mehr wird ihm die echte Logik nützen. Dieser wesenliche Nutzen der Logik zeigt sich vornehmlich in Ansehung des obersten Theils der Wissenschaft, der Philosophie, weil die Philosophie an den reinen innern Gedanken gewiesen ist, indem sie zuförderst das Allgemeine und Ewigwesenliche zu erkennen hat. Da also die Philosophie im reinen Gedanken gebildet wird, so äussert sich auch in ihr die wissenschaftliche Denkkunst am reinsten, am innerlichsten und am grössten. Diesen Ueberzeugungen entgegen steht die weit verbreitete Meinung, dass, Wer nur Genie habe, der logischen Kunst gar nicht bedürfe, um Wissenschaft zu bilden. Gilt es irgend einer bestimmten anderen Erkenntniss und Kunst, als der eigentlichen Wissenschaft, so giebt man zu, dass man sie eben lernen und durch lange Uebung sich aneignen müsse, sey es z. B. nur ein Handwerk, so hält man Lehrjahre für nöthig und giebt zu, dass der Handwerker, der seine Kunst versteht, auch am fähigsten sey, über ihre Gegenstände zu urtheilen. Aber von der Philosophie meint man, dass über ihre Gegenstände jeder Mensch sofort ein competentes Urtheil habe. Denn, sagt man z. B., was da gut und recht und fromm ist, das weiss Jeder, das lehrt ihm schon sein Gefühl. Dass es aber nicht so ist, das zeigt das Widersprechende der Meinungen, welche über philosophische Gegenstände unter den Völkern herrschen. Es bedarf allerdings erst des Nachdenkens, eines reinen, tiefen Nachdenkens im wissenschaftlichen Zusammenhange, um über alle diese Gegenstände zu be-

stimmter Einsicht zu gelangen. Die Wissenschaft überhaupt und die Philosophie insbesondere sind ein geistiges Kunstwerk, welches nur durch besonnenen Kunstfleiss und durch die vereinte Kraft der Denker aller Völker immer weiter vollendet werden kann, und es ist hiermit nicht so, wie *Göthe* die Hexe im Faust sagen lässt: „Die hohe Kraft der Wissenschaft, der ganzen Welt „verborgen; und wer nicht denkt, dem wird sie geschenkt, er „hat sie ohne Sorgen.“ — Wissenschaft zu bilden ist vielmehr ein Werk sorgsamer Kunst, besonnenen Fleisses, rüstiger, strenger Arbeit; und es kann nur gelingen, wenn nach den Kunstgesetzen gearbeitet wird, die in der Erkenntnisswissenschaft, der Logik, erkannt werden.

Jetzt ist für unsere vorbereitende Betrachtung nur noch übrig, dass wir uns über den Geist und *die Methode* erklären, wornach diese Darstellung der Logik gebildet werden soll. Da die Logik nicht selbst die ganze Wissenschaft ist, sondern nur ein untergeordneter Theil derselben, so kann die Logik vollendet wissenschaftlich nur gestaltet werden, wenn sie an der gehörigen Stelle in dem Einen Systeme der Wissenschaft erscheint. Nun sahen wir in früheren Betrachtungen, dass die Logik voraussetzt: den obersten Theil der Wissenschaft, den man Metaphysik nennt; dann die Wissenschaft vom Geiste, die Wissenschaft von der Natur und die Wissenschaft vom Menschen. Da nun aber hier die Logik selbst als Anfang des wissenschaftlichen Denkens entwickelt werden soll, so kann sie in vollendet wissenschaftlicher Gestalt hier nicht erscheinen. Dass aber die Logik hier als Anfang des wissenschaftlichen Denkens und als erste Uebung im wissenschaftlichen Denken mitgetheilt werden soll, das hat seinen Grund in folgendem Verhältnisse der Logik zur ganzen Wissenschaft. Wissenschaftbildung setzt voraus die Kunst, Wissenschaft zu bilden. Aber diese Kunst wird in der Logik gelehrt, folglich setzt alle Wissenschaftbildung Logik voraus. Umgekehrt: die Logik ist eine besondere Wissenschaft, die einer höhern Begründung bedarf, mithin setzt die Logik schon das Ganze der Wissenschaft voraus. Demnach möchte es scheinen, als wenn der Geist, der Wissenschaft bilden soll, sich in unauflöslichem Widerstreite befände. Denn soll er Wissenschaft bilden, so bedarf es der logischen Kunst, mithin der Logik als Wissenschaft. Soll er aber Logik bilden, so bedarf es schon der höhern Wissenschaft selbst. Es findet sich aber dieser Widerspruch auf folgende Weise gelöst. Das Denken und Erkennen ist in jedem Menschen unwillkührlich. Es ist seinem Geiste so nothwendig, wie dem Leibe Bewegung. Demnach ist das Erkennen und Denken eine innere Thatsache des Bewusstseyns eines Jeden. Auch übt Jeder das

Denken nach Massgabe der allverbreiteten Bildung seines Volkes aus. Die logische Bildung, die durch Jahrtausende langes Forschen der Philosophen und durch ihre Mittheilung in Wissenschaftwerken in's Volk übergegangen ist, diese eignet sich Jeder an, dem eine gebildete Erziehung zutheil geworden ist. Demnach kann es allerdings geschehen, dass der denkende Geist, ehe er es übernimmt, Wissenschaft zu bilden und irgend eine besondere Wissenschaft zu erlernen und zu gestalten, zuerst sich die Thatsache des Erkennens und Denkens in's Bewusstseyn bringe, indem er rein sich selbst beobachtet, und das Denken und Erkennen als eine innere Erscheinung erfasst. Da er nun sich selbst immer bei sich hat, und das Ganze seiner Denkreihe ihm immer zur Beobachtung offen steht, so vermag er es allerdings, diese Betrachtung mit Ordnung zu vollziehen, und auf solche Weise einen Anfang der logischen Erkenntniss zustande zu bringen. Diess ist's, was wir hier ausführen wollen. Wir wollen uns lediglich selbst beobachten und wahrnehmen, als Was das Denken und Erkennen uns in uns gegeben ist. Gewissheit kann diese Erkenntniss haben; denn da wir uns selbst bewusst sind in unmittelbarem Selbstanschauen, so wird uns auch Alles dadurch gewiss, was wir in uns als unsere Eigenschaft finden. Es wird also möglich seyn, durch innere Selbstbeobachtung einzusehen, was Denken und Erkennen ist. Es wird geschehen können, dass wir die Grundverrichtungen und Grundwerkthätigkeiten des Denkens mit völliger Gewissheit darüber erkennen, dass es so ist. Eine so zustande gebrachte Erkenntniss der Logik aber wird wesenlich nützlich seyn, sowol in allgemeiner Hinsicht, um in alle unser Denken Bestimmtheit und Zusammenhang zu bringen, als auch in wissenschaftlicher Hinsicht. Denn indem wir als Thatsache des Bewusstseyns erkennen, Was Erkennen und Denken ist, und insbesondere auch Was Wissen ist und seyn soll, und indem wir uns der Verrichtungen bewusst werden, wodurch Erkennen und Wissen gebildet werden kann und muss, so machen wir uns dadurch jedenfalls geschickter, selbst wissenschaftliche Untersuchungen anzustellen, und die uns dargebotene wissenschaftliche Belehrung in jedem Fache zu verstehen; nicht zu gedenken, dass dabei auch unsere Denkkraft durch die Uebung des Denkens über das Denken nothwendig gestärkt werden muss, wir also dann zu jeder wissenschaftlichen Beschäftigung kräftiger hinzutreten werden.

Diese auszubildende Logik kann nun *analytische Logik* genannt werden, insofern sie ausgeht von der reinen Thatsache des Denkens und Erkennens im endlichen Bewusstseyn, und indem sie von da aus die ganze Mannigfalt dieser Thatsache zu über-

schauen bestrebt ist und diese ganze Mannigfalt der innern Erscheinungen gleichsam auflöst — ἀναλύει — in das Ganze der Erkenntniss vom Erkennen und Denken; — indem sie hinaufführt zu dem Gedanken des obersten und unbedingten Erkennens, zum Anerkennen des Princips der Einen Wissenschaft. Aber mit dieser Bearbeitung der Logik ist die logische Wissenschaft keineswegs vollendet, sie ist eben nur *der analytische Theil der gesammten logischen Wissenschaft*, und wenn selbst als Ergebniss dieser analytischen Forschung das unbedingte Princip des Erkennens anerkannt ist, dann ist es dem endlichen Geiste möglich, in und durch das Princip in der Einen Wissenschaft auch die Logik als untergeordneten Theil zu vollenden. Die so zu bearbeitende Logik wird *philosophische Logik vorzugweise*, oder auch *synthetische Logik* genannt, weil dann die Logik, sowie alles Andere, was so erkannt wird, zugleich gesetzt und gestaltet wird im Ganzen der Einen Wissenschaft. Der Name: *synthetisch*, bezeichnet *zugleich setzend und bildend*, zugleich mit allem Andern in Einem Ganzen der Wissenschaft.

Das Lehrbuch handelt sowol die analytische Logik ab, als auch die synthetische. Da aber der Umfang dieser Abhandlung für einen halbjährigen Cursus zu gross ist, und es nicht zu erwarten steht, dass der angehende philosophische Denker in so kurzer Zeit das organische Ganze der logischen Wissenschaft selbstthätig umfasse, so soll nur der analytische Theil der Logik abgehandelt werden, der auf seine Weise dennoch das ganze Gebiet der logischen Wissenschaft umfasst. Aber auch in Ansehung des analytischen wird die im Grundrisse befolgte Methode zweckmässig abgeändert werden. Zur Erleichterung soll der analytische Theil der Logik in zwei Lehrcursus abgetheilt werden; der erste soll die allgemeine Thatsache des Denkens und Erkennens in erster Wahrnehmung erfassen und das ganze Gebiet der logischen Wissenschaft in einem Ueberblicke darstellen. Der zweite Lehrcursus aber soll den Inhalt des ersteren in einer zusammenhängenden Reflexion genauer betrachten und die Betrachtung in's Einselne fortführen. Dieser zweite Theil der analytischen Logik soll den Gedanken hinanleiten bis zur Erkenntniss und Anerkennung des Princips der Wissenschaft, und der Idee der Wissenschaft und der Philosophie insbesondere. Gelingt diess, so wird es alsdann auch möglich seyn, den zweiten Theil der Zusage zu erfüllen: eine encyclopädische Uebersicht der gesammten philosophischen Wissenschaft zu geben.

Der analytischen Logik erster Lehrgang.

Erste Wahrnehmung des sich selbst beobachtenden Geistes im Denken und Erkennen.

Erste Wahrnehmung: ich denke.

Die erste Aufgabe ist also: sich selbst in Ansehung des Denkens und Erkennens zu beobachten, und wahrzunehmen, Was man bei dieser Beobachtung finde. Das Erste, was hierüber gefunden wird, ist: ich denke! Was heisst diess? wie finde ich mich, sofern ich denke? — Ich finde mich thätig, sofern ich denke. Denken ist meine Thätigkeit. Ich bin es, der denkt; ich bestimme mich, diess Bestimmte zu denken, was ich denke. *Ich* bin thätig im Denken; ich selbst leite diese Thätigkeit; denn ich denke, Was ich will und wenn ich will, weil ich will. Aber ist denn diese Thätigkeit des Denkens meine ganze Thätigkeit, oder finde ich mich noch auf andere Weise thätig? — So finde ich es; denn ich finde mich auch thätig, indem ich fühle oder empfinde, — sofern ich in der Phantasie bestimmte Gebilde schaffe, und indem ich will. Folglich finde ich, dass das Denken nur eine bestimmte Thätigkeit unter mehren andern Thätigkeiten ist. Was ist's nun, wodurch die Denkthätigkeit eben diese ist? Das wird sich zeigen, wenn wir darauf merken, worauf diese Thätigkeit gerichtet ist, Was ihr Gegenstand ist, Was sie erwirken soll, Was sie hervorbringt. Auf diese Frage finden wir Folgendes in uns zur Antwort. Ihr Gegenstand sind alle Dinge, dass ich sie in's Bewusstseyn bringe, dass ich sie erkenne. Was *für mich* *) daseyn

*) Allerdings kann auch etwas für mich (für oder wider mich) daseyn, ohne dass ich es erkenne. Ja auf dieser Möglichkeit beruht der ganze jetzige unselige Zustand der Menschheit, welche noch kein Bewusstseyn hat von dem, was in ihr zu ihrem Besten oder ihr zum Schaden (für oder wider sie) da ist, und thätig ist. Der Verfasser rechnete hiebei auf den billigen Sinn des Lesers und konnte darum eine feine Unterscheidung, welche auf dem Doppelsinne eines Wortes beruht, auf eine spätere Stelle seines Vortrages verschieben, wo sie erst von Nutzen seyn wird. Es ist ein Unterschied, ob etwas *für mich — als Wesen, und für mein Erkennen — als Wesenheit*, oder ob es *für mich — als erkennendes Wesen, und für mein Erkennen — als solches*, da ist. Anm. d. H.

soll, das muss ich denkend erkennen, für mich, dass *ich* es weiss; und erkennen kann ich es nicht, wenn ich nicht daran denke. *Was* denke ich denn also? — Ich finde: zunächst denke ich mich, bringe mich mir in's Bewusstseyn, dass ich mich selbst erkenne. Ich denke aber auch an Gegenstände, die nicht Ich sind, an andere Vernunftwesen, Menschen, an die Natur; ich denke auch Gott; und in allen diesen Fällen behaupte ich, dass das Denken nur dann seinen Zweck erreicht habe, wenn es dadurch zu einem Wissen in mir gekommen, wenn eine Erkenntniss zustande gebracht worden ist. Und wenn diess noch nicht geschehen ist, so muss ich eben weiter darüber nachdenken, d. i. die Thätigkeit muss fortgesetzt werden, bis ihr Werk, das Erkennen oder das Wissen davon vollendet ist. Freilich bringe ich es nicht gleich zu einem befriedigenden Erkennen und *Wissen;* oftmals *meine* ich nur, *vermuthe* ich nur, *glaube* nur — und auch das kann ich nicht, ohne zu denken und nachzudenken. Aber so lange ich bloss meine, vermuthe, glaube, wünsche, so lange finde ich mich als denkendes Wesen unbefriedigt. Denn es fehlt mir das, wornach ich denkend zu streben gezwungen bin — *die gewisse Erkenntniss.* Indess, was ich noch nicht weiss, darüber kann ich weiter nachdenken, vielleicht es erforschen, es nachdenkend mittelst Belehrung Anderer erlernen, oder wohl auch es selbst finden.

Wir finden also, dass das Denken die Thätigkeit des Geistes ist: Erkennen oder Wissen zustande zu bringen, und dass diese Thätigkeit nicht eher Befriedigung findet, bis die Erkenntniss wirklich zustande gebracht ist. Hiermit stimmt auch das deutsche Wort: *denken,* völlig überein. Es kömmt her von Tag, Licht, wie man sieht an der Form: ich *dachte,* das *Gedachte;* wie auch in anderen Sprachen der Laut: *da,* wie im Griechischen ΔΑΩ, Licht und Denken und Wissen bedeutet. Demnach heisst also *denken:* geistig Licht zu machen suchen. Unter dem geistigen Lichte versteht man aber bildlich das Wissen oder das Erkennen. Das Denken wird also in diesem Worte dargestellt als die Thätigkeit der Erhellung oder Aufklärung des Geistes, des geistigen Lichtmachens, d. h. als die Thätigkeit, die da Erkenntniss bildet. Vergleichen wir die Erklärungen über das Denken, welche in einigen andern Systemen der Philosophie gefunden werden.

6. *Reusch* (Systema logicum §. 319) bestimmt nach *Leibnitz* und *Wolf* das Denken also: „perceptio, cui jungitur apperceptio, vo„catur *cogitatio*; tum enim cogitare dicimur, quando nobis conscii „sumus eorum, quae in nobis contingunt, vel quae a nobis tan„quam extra nos appercipiuntur.“ Dazu kommt seine Erklärung der Apperception: „Conscium esse vel aliorum perceptibilium „vel sui ipsius, *Leibnitius* appellat apperceptionem.“ Daraus

sieht man, dass die Wesenheit des Denkens darein gesetzt wird, dass die Vorstellung, Perception, zum bewussten Vorstellen wird oder zur Apperception. Bei dieser Erklärung zeigt sich zunächst folgendes Mangelhafte: jede Vorstellung (perceptio) setzt schon die Thätigkeit des vorstellenden, erkennenden Wesens voraus; sodann: man denkt auch, ohne an das Denken zu denken, man bringt durch Denken Vorstellungen zustande, ohne es dabei zur Apperception zu bringen, d. h. ohne sich der Thätigkeit des Vorstellens bewusst zu werden. Es ist ferner diese Erklärung nur particulär, weil die Thätigkeit des Vorstellens nur eine Theilthätigkeit des Denkens ist. Endlich ist in dieser Erklärung nicht einmal das Moment der Thätigkeit gehörig ausgesprochen, es fehlt also das erstwesenliche der Sache, da das Denken Thätigkeit ist.

Kant erklärt das Denken auf folgende Weise: (Schmitt's Wörterb. voce Denken) „Denken überhaupt bedeutet die Handlung „des Verstandes, wodurch er Einheit des Bewusstseyns in die „Verknüpfung des Mannigfaltigen bringt, z. B. wenn ich zwei „Begriffe in einem Urtheile, oder mehre Anschauungen in einem „Begriffe, oder mehre Begriffe in einem höhern Begriffe, oder „mehre Urtheile in einem höhern Urtheile verbinde." Aber auch diese Erklärung genügt der Sache, dem Denken, selbst nicht; denn: 1) ist das Denken nicht bloss Handlung des Verstandes, sondern unter andern auch die Thätigkeit zum Auffassen jeder Anschauung, z. B. schon das erste Hinmerken auf einen äusserlich-sinnlichen Gegenstand, das blosse Reflectiren, ist auch schon eine Thätigkeit des Denkens; 2) ferner *Kant* setzt das Eigenthümliche des Denkens in die Verknüpfung des Mannnigfaltigen. Da muss aber der Geist schon die Glieder des Mannigfaltigen im Bewusstseyn haben, sonst giebt es nichts zu verknüpfen. Aber indem wir das Einfache, woraus das Mannigfaltige besteht, in's Bewusstseyn bringen, denken wir auch. Dass man also das Einfache in's Bewusstseyn bringt, das ist eine ehere Aufgabe des Denkens, als jene, dass man hernach das Mannigfaltige auch in Einheit wiederum verbinde.

Krug, in seiner Logik erklärt das Denken so: „Denken ist „ein mittelbares Vorstellen und mittelbare Vorstellungen heissen „Begriffe." Anderwärts sagt er: „Denken ist Vorstellung mittelst „der Begriffe." Diese Erklärung aber ist vornehmlich aus folgendem Grunde mangelhaft. Das Denken geht auch auf unmittelbares Vorstellen, z. B. der Gedanke: Ich, ist eine unmittelbare Vorstellung; ferner: die vermittelten Vorstellungen sind nicht bloss durch Begriffe vermittelt, sondern auch durch individuelle Anschauungen. In seinem philosophischen Handwörterbuche erklärt *Krug* das Denken so: „Das Denken ist gleichsam ein Ver-

„dichten der Vorstellungen; denn es besteht im Bilden und Ver-„binden der Begriffe, durch welche immer eine Mehrheit von „Vorstellungen in die Einheit des Bewusstseyns aufgenommen „wird.“ Hier wird nun gar das Denken bloss in das Bilden und Verbinden der Begriffe gesezt.

Fries giebt über das Denken folgende Erklärung in seinem Grundriss der Logik (§. 5): „Beobachten wir,“ sagt er, „in uns „den Verlauf unserer Vorstellungen, so unterscheiden wir leicht „nach der Verschiedenheit unserer Thätigkeit im Vorstellen das „anschauliche Erkennen, das Dichten und das Denken. — Das „Denken soll zur Erkenntniss führen, aber erst mittelbar durch „künstlichen Gebrauch der Begriffe.“ Ferner sagt er in der ausführlichen Logik (System der Logik II, S. 33): „Das Denken ist die „höhere, durch die innere Thatkraft unsers Willens d. h. durch „den Verstand auszubildende Thätigkeit unserer Erkenntniss.“ — Aber die Fähigkeit, zu denken, ist zwar immer höher ausbildbar, sie ist aber in jeder Stufe der Bildung immer schon da. Ferner, es ist zwar das Denken auf Hervorbringung der Erkenntniss gerichtet, es findet aber immer schon Erkenntniss vor. Allerdings ist die schaffende Einbildkraft, das Dichten, vom Denken zu unterscheiden, aber die schaffende Einbildkraft gehört auch mit zum Erkenntnissvermögen. Endlich ist es nicht begründet, dass der Verstand die innere Thatkraft unsers Willens sey; denn der Verstand als solcher hat mit dem Willen als solchem nichts zu thun, obschon, um Bestimmtes zu denken, auch ein bestimmter Willen im erkennenden Wesen daseyn muss. Durch die Annahme, dass das Denken bloss durch künstlichen Gebrauch der Begriffe zur Erkenntniss führe, wird dasselbe sachwidrig beschränkt.

Tieftrunk giebt folgende Erklärung über das Denken: „Indem ich denke,“ sagt er (S. 12), „thue und wirke ich: ich mag Vieles „leiden, indem ich denke, aber mein Denken selbst ist kein Lei-„den, es ist Thätigkeit oder überall nichts.“ Es hat also *Tieftrunk* es richtig erfasst, dass das Denken, als solches, Thätigkeit ist und nur Thätigkeit. Er unterscheidet aber die Thätigkeit des Denkens von der Thätigkeit des Anschauens; denn nachdem er bemerkt hat, dass das Denken allemal eines Stoffes bedarf, so fragt er (S. 7): „Wie kommt dieser Stoff zu meinem Denken, „und wie kommt mein Denken zu ihm? Diese Fragen,“ sagt er, „beantworten sich in meinem Bewusstseyn durch das Bewusstseyn „eines vom Denken verschiedenen, doch gleich wie das Denken „auf Erkenntniss gerichteten Vermögens meiner Ichheit, *Anschau-„ungsvermögen* genannt.“ *Tieftrunk* nennt nicht die ganze Thätigkeit, die auf Erkennen gerichtet ist, *Denken*, indem er die

Thätigkeit der Anschauung, die doch auch auf Erkenntniss gerichtet ist, ausschliesst. Aber wir finden, indem wir beim Anschauen thätig sind, dass wir auch diese Thätigkeit mit zu dem Denken rechnen. Die Thätigkeit des Anschauens, des Hinschauens (Reflectirens) sowohl als des Erschauens oder des Erfassens (Percipirens) wird daher auch in der Logik gewöhnlich mit abgehandelt. Das Wort: *Anschauung*, ist ausserdem vieldeutig, denn es bezeichnet sowohl eine Thätigkeit, als einen Zustand, als auch seinen Inhalt. *Wir* werden unter dem Denken die ganze Thätigkeit des Geistes verstehen, wodurch irgend Etwas zum Bewusstseyn *) gebracht wird, der Gegenstand mag nun das Ich selbst seyn, oder etwas Anderes, er mag sinnlich seyn, oder nichtsinnlich, endlich oder unendlich. Diese Bestimmung des Wortes: Denken, ist 1) der Sache angemessen; denn ein Jeder, der auf sich merkt, wird sich bewusst, dass seine erkennende Thätigkeit Eine ist, eine in der Zeit stetige und ununterbrochene. Daher bedarf es einer Benennung, welche die ganze, Eine erkennende Thätigkeit bezeichnet. Aber 2) das Wort: Denken, bezeichnet wirklich im geltenden Sprachgebrauche die genannte Thätigkeit; und wir müssen uns hier an den Volksprachgebrauch halten, da er der Abstammung von Tag, Licht, gemäss ist, und sind nicht befugt, ein solches Wort willkührlich in seiner Bedeutung zu beschränken. Damit stimmen auch die Benennungen der Erkenntnissthätigkeit überein, die wir in andern Sprachen finden; z. B. cogitare, coagitare, zusammen in Thätigkeit erfassen: agitare quid animo. Auch diese Benennung deutet also auf die Einheit dieser Thätigkeit hin, ebenso: penser, *wägen*, *abwägen;* νοέω von νοῦς der Geist, heisst gleichsam geisten, ingeisten, dem Geiste gegenwärtig machen, und im Geiste gegenwärtig haben.

Weiterbestimmung der Wahrnehmung: ich denke.

Merken wir nun genauer hin auf die geistige Thätigkeit des Denkens, so finden wir zunächst folgendes Bestimmtere. Ich denke, und bin denkend immer Derselbe, indem ich also denke, bin ich dafür thätig, dass ich etwas erkenne und es aufnehme in die Einheit meiner selbst im Bewusstseyn; und in dieser Hinsicht können wir sagen, dass bei jedem Gedanken der Gedanke

*) Das Wort: *Bewusstseyn*, ist anfangs noch nicht in der bestimmtern Bedeutung genommen, wonach es später nur zu Bezeichnung des Inneseyns in zweiter Stufe — des Inneseyns des Inneseyns — gebraucht wird, sondern in der, gleichfalls üblichen, weiteren. Es bezeichnet hier demnach nur: die Gegenwart eines Wesenlichen in dem darauf gerichteten Geiste, denke dieser nun mit oder ohne Bewusstseyn, d. i. nach *Krause's* strengerem Sprachgebrauche: *das Inneseyn* in der Grundstufe. Anm. d. H.

des Ich dabei sey, wenn ich auch nicht daran denke, dass es so ist. Daher im gemeinen Bewusstseyn, wenn man gegen Jemand Zweifel äussert, ob er die Wahrheit erkenne, so versichert er das gewöhnlich mit der Betheuerung: sowahr ich bin, sowahr ich lebe, denke, mein selbst bewusst bin. Ferner finde ich, dass ich beständig, in der Zeit stetig, unwillkührlich denke, ich mag wollen oder nicht. Ich denke, auch ohne dass ich an mein Denken denke; so etwa, wie ich athme, auch ohne daran zu denken. Aber ich kann auch denken, dass ich mein Denken denke, und auf mein Denken denke, wie ich es einrichten soll und worauf ich es richten soll; ebenso wie ich allerdings auch mit Freiheit und mit Willkühr athmen, so oder so bestimmt athmen kann. Es hangt also mein Denken nicht ganz von meinem Willen ab. Denn ich *muss* in jeder Zeit denken, und denke, auch ohne an diese Nothwendigkeit zu denken, von selbst. Frage ich mich: ob ich mir eines zeitlichen Anfangs des Denkens bewusst bin, so giebt die Wahrnehmung hierauf die Antwort: soweit ich mich meiner erinnere, finde ich mich auch denkend. Sehen wir zuförderst nun auf den Gegenstand des Denkens, so finden wir zuerst: ich muss immer Etwas denken, ich kann nicht leer denken. Zwar kann ich auch das Denken denken, aber das Denken ist auch Etwas, es ist nämlich eine wesenliche Thätigkeit des erkennenden Geistes, es ist also ein sogenanntes reines Denken, ohne einen bestimmten Inhalt, wenigstens dermalen in unserm jetzigen Bewusstseyn unmöglich. Es ist ja eben das Denken eine Thätigkeit; aber eine Thätigkeit, die nichts thue, die auf keinen Gegenstand gerichtet sey, finden wir überall nicht vor. Ferner: das Denken soll Wissen, Erkennen zustande bringen. Dabei finden wir aber die merkwerthe Thatsache, dass jedes bestimmte Denken schon ein Erkennen und Wissen im Geiste vorfindet und voraussetzt. Wohl ist es oft der Fall, dass ein Erkennen und Wissen noch nicht vollendet ist, und dass man also darüber noch weiter nachdenken muss. Wenn man aber von der zu denkenden Sache noch gar nichts weiss, so kann man sich auch gar nicht die Aufgabe machen, darüber zu denken. So könnte sich der Geometer gar nicht diese bestimmte Aufgabe seines Denkens machen, wenn er nicht schon den Gedanken des Raumes in sich fände und gefunden hätte. Daraus sehen wir, dass zwar das Denken darauf gerichtet ist, Erkenntniss zustandezubringen, dass es aber schon Erkenntniss voraussetzt, mithin durchaus nur als ein Weiterausbilden der schon im Geiste gegebenen Erkenntniss im wirklichen Bewusstseyn vorkommt.

Hiebei bedient man sich noch des Ausdruckes: *Vorstellen*, und *Vorstellung*, indem man sagt, dass das Denken allemal schon

Vorstellen und Vorstellungen voraussetze. Um diess zu würdi-
gen, müssen wir auf das Wort: Vorstellen und Vorstellung, ach-
ten. Es heisst: etwas vor sich geistig hinstellen, also dessen be-
wusst werden, indem man es von sich unterscheidet, da man es
gleichsam *vor sich hinstellt.* Daraus ergiebt sich aber, dass die-
ses bildliche Wort an sich keineswegs dazu geeignet ist, jede Ge-
genwart von irgend etwas im Bewusstseyn zu bezeichnen. Auch
kann man etwas noch in vielen anderen Absichten vor sich hin-
stellen, als um es zu erkennen, und es enthält daher dieses Wort
nicht einmal eine Hindeutung auf das Denken und Erkennen.
Gleichwohl nimmt man eben dieses Wort so, dass es den allge-
meinsten und weitesten Umfang habe, überhaupt bezeichne, dass
etwas dem Geiste gegenwärtig sey im Bewusstseyn. Aber dazu
passt das Wort nicht; denn es passt zunächst nicht auf den
Gedanken des Ich, indem das Ich sich nicht kann vor sich hin-
stellen, sich aus sich heraussetzen, und sich als aus sich heraus-
gesetzt denken. Es passt ferner nicht, sobald von einem unend- 7.
lichen Gegenstande die Rede ist; denn das Wort: Stelle und
stellen, kann nur ein passendes Bild für das Endliche seyn. Da-
her kann man nicht sagen: sich den unendlichen Raum vorstellen,
denn er hat keine Stelle, weil alle Stellen in ihm. Noch viel
weniger kann man sagen: man kann sich Gott vorstellen, oder
von einer Vorstellung reden, die man sich über Gott mache, als
wenn der erkennende Geist über Gott stände, und Gott, sinnlos
zu sagen, im Geiste vor sich hinstellte. Daher sagt der gemeine
Sprachgebrauch ganz richtig von dem Unendlichen jeder Art:
man kann sich davon keine Vorstellung machen, nämlich von
irgend etwas, *als* Unendlichem, obwohl es selbst dem gemeinen
Bewusstseyn desshalb nicht entgeht, dass man auch unendliche
Gegenstände denken, vielleicht auch in Vernunft erkennen und
wissen kann, obgleich man sich dieselben nicht vorzustellen ver-
mag. Zweitens ist das Wort: *Vorstellung:* mehrdeutig in Anse-
hung des Endlinges: *ung;* denn dieses Endniss hat in unserer
Sprache eine doppelte Bedeutung; oft bedeutet es Thätigkeit,
Handlung, oft aber auch die ganze Sache für sich. Wenn man
nun sagt: Vorstellung, so versteht man darunter Beides zugleich,
sowohl die Thätigkeit dabei, die Thätigkeit des denkenden Gei-
stes, als auch das Product, das Resultat, dieser Thätigkeit, das
Bild, welches den Inhalt des Vorstellens ausmacht. Da sollte
man aber lieber sagen: *Vorstellniss.* Aus dieser Erörterung er-
giebt sich, dass das Wort: Vorstellen, weder mit Denken noch
mit Erkennen gleichbedeutend gebraucht werde. Denn die vor-
stellende Thätigkeit ist nur ein Theil der denkenden Thätigkeit,
weil man auch Unendliches denken, obgleich nicht vorstellen

3*

kann. Wenn man auf den Inhalt sieht, so ist *Vorstellung* nur eine Art von Erkenntniss, nämlich, wenn die Vorstellung wahrhaft ist, ein Erkennen von irgend etwas Endlichem. Man hat das Wort: Vorstellung, wahrscheinlich durch Uebersetzung gebildet aus dem lateinischen Kunstworte: repraesentatio; aber das Wort ist damit schlecht übersetzt, weil diess vielmehr: Vergegenwärtigung bedeutet; indem man unter praesentatio jede Gegenwart, jede Vergegenwärtigung im Bewusstseyn versteht. Ich bemerke noch, dass es überaus wichtig ist, sich bei dem Worte: Vorstellen und Vorstellung, Bestimmtes zu denken, weil sonst durch Verwechslung der verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes Verwirrung und Irrthum entsteht, z. B. wenn das Wort: Vorstellung, erst in der unbefugten ganz allgemeinen Bedeutung genommen wird für jede Art der Gegenwart von etwas im Bewusstseyn, so kann dann allerdings gesagt werden: *was man sich nicht vorstellen kann, das kann man auch nicht denken, nicht begreifen.* Wenn man nun aber doch auch zugleich und unvermerkt die der Abstammung des Wortes gemässe Beschränkung des Wortes unterschiebt, wornach das Vorgestellte nur ein Endliches seyn kann, so schleicht sich dem Geiste, der nicht scharf sehend und aufmerksam genug ist, die Behauptung ein: *nur das Endliche kann man erkennen und denken, denn nur das Endliche kann man sich vorstellen.* Jeder Gedanke aber und jede Erkenntniss ist eine Vorstellung. In dem ersten Satze nimmt man die beschränkte Bedeutung des Wortes: vorstellen, an, und in dem letzten Satze schiebt man die alte Bedeutung unvermerkt unter.

Gehen wir jetzt weiter in den bestimmteren Selbstwahrnehmungen über das Denken. — Wir bemerkten zuletzt, dass jedes Denken immer schon ein Erkennen oder Wissen vorfinde; damit ist aber nicht behauptet worden, dass das Denken und das Erkennen auch schon das Denken und Erkennen vom Denken und Erkennen vorfinde; denn wir finden ja in unserm Gedankenverlaufe, dass wir am wenigsten daran denken, dass wir denken, und am wenigsten erkennen, Was Erkennen ist. Aber dabei findet sich eben die Thatsache in Ansehung des Denkens, dass der Geist auch denken könne über das Denken, d. h. dass das Denken auch zum Gegenstande des Denkens erhoben werden könne; und zugleich findet sich auch diess, dass man denken kann über das Erkennen, darüber nachdenkend, Was Erkennen sey, damit man es erkenne, das ist, *wissen* möge, Was Erkennen ist. Eben darauf beruht zunächst auch die Möglichkeit unserer Wissenschaft der Logik und im ganzen Verlaufe dieser unserer Untersuchungen thun wir ja nichts, als dass wir über das Denken und über das Erkennen denken; und wenn uns diess Vorhaben gelingt,

so wird der Erfolg seyn, dass wir erkennen, was Denken und Erkennen ist, und die Wissenschaft des Denkens und Erkennens zu bilden unternehmen können.

Zweite Wahrnehmung: ich erkenne.

Soviel zu vorläufiger Selbstverständigung in Ansehung des Denkens. Da nun aber das Denken auf das Erkennen gerichtet ist, so bildet sich daraus die nächste Aufgabe für unsere Selbstwahrnehmung, durch unsere Reflexion im Allgemeinen zu erfassen, was Erkennen ist. Wenn nun Jeder in dieser Hinsicht auf sich selbst hinmerkt, so wird er die Thatsache in sich finden: *ich erkenne*; er wird sich finden in dem Zustande des schon vorhandenen Erkennens. Es entsteht also die Frage: wie finde ich mich eigentlich, indem ich mich erkennend finde? — Damit wir nun uns hierüber verstehen, und damit Bestimmtheit des Sprachgebrauches gewonnen werde, lassen Sie uns erst das Wort: Erkennen, beachten, Was es sprachgemäss bedeutet.

Erkennen kommt von *kennen; er* deutet Ganzheit, Vollkommenheit an, wie z. B. erreichen, erblühen; also Erkennen heisst eigentlich: ganz kennen. Kennen aber ist ein Wort, welches ursprünglich auf Licht hindeutet, es kommt z. B. auch in der englischen Sprache: als *to know*, wissen, vor, und in der alten angelsächsischen als: *kunne*, wissen, und *kunnynge*, Erkenntniss, Wissenschaft. Es ist auch verwandt mit Schein, welches ursprünglich heisst: *Skein*, *Skon*, es bedeutet also *kennen*, bildlich zu sagen, den lichten Zustand des Geistes, dass er etwas im Lichte erblickt. Auch ist das Wort verwandt mit *können*, und in der alten Sprache fallen beide Stammwörter zusammen, wie in der Sache selbst: denn, Wer etwas innerlich erkennt, im Geiste licht ist, der *kann* auch etwas; denn er weiss, Was er soll und Was er will. Daher sagt man im Deutschen ganz recht: er *kann* nichts, für: er *weiss* nichts. Daraus ergeben sich also die sprachgemässen Bedeutungen des Wortes: *erkennen;* denn ursprünglich bedeutet es ganz allgemein 1) soviel wie: *ersehen*, *einsehen;* mithin kann es angewandt werden von jeder Art der Gegenwart von irgend etwas im Bewusstseyn, und es eignet sich für diese Bedeutung, statt dass man jetzt gewöhnlich dafür *vorstellen* sagt. In dieser alten sprachgemässen Bedeutung nehmen es auch die Philosophen, wenn sie z. B. vom Erkenntnissvermögen reden, indem darunter das Vermögen jeder Art von Vergegenwärtigung im Geiste verstanden wird. Daher man denn auch das Vermögen zu ahnen, zu meinen, zu vermuthen, und zu glauben ganz richtig zum *Erkenntnissvermögen* rechnet. In diesem Sinne nennen wir auch hier die Logik *Erkenntnisswissenschaft.* Zugleich aber geht aus der Ablei-

tung die Befugniss hervor, 2) das Wort: *erkennen*, im vorzüglichen Sinne zu verstehen (sensu eminenti), nämlich dadurch das vollkommene, ganze Einsehen zu bezeichnen; dann bedeutet es soviel als *Wissen*. Dann setzt man die Erkenntniss dem blossen Vermuthen, Meinen und Glauben entgegen. Nun kommt aber 3) das Wort: *erkennen*, auch noch in einer besondern Bedeutung vor, wornach es anzeigt, dass man das eigenthümlich Wesenliche, das Unterscheidende eines Gegenstandes erfasst; z. B. wenn man von den Gegenständen für das äussere Gesicht sagt: ich kann diess nicht erkennen, etwan weil es zu weit entfernt ist. Endlich 4) bedeutet *erkennen* auch soviel als: wieder kennen; ich erkannte ihn — heisst: ich sahe, dass es der mir schon Bekannte war. — *Hier nun nehme ich das Wort Erkennen in der ganz allgemeinen, ganz umfassenden Bedeutung für jede Art der Gegenwart eines Gegenstandes im Bewusstseyn, und anders nehme ich es nie.*

Ehe wir nun die Sache betrachten, müssen wir noch einige andere Ausdrücke erklären, die dabei angewandt werden: 1) den Ausdruck: *wissen;* er ist von der weissen Farbe genommen und bedeutet also *ein ganzes Licht*, *ganz hell*, denn die weisse Farbe ist das ganze Licht, jede andere Farbe ist ein theilweises gebrochenes Licht. Daher kann das Wort: *wissen*, nur vollendetes Erkennen bezeichnen, nicht: *glauben*, *vermuthen*, *meinen* u. dgl. Also ist Wissen nur ein Theil des Erkennens, aber gerade die vollendete Erkenntniss, folglich das vollkommen gewisse Erkennen. — 2) Ferner kommt hiebei vor, das Wort: *schauen*, erschauen, anschauen; diess Wort ist auch ein Lichtwort, was in seiner Urgestalt als *s-gauen* mit Auge (oculus) mit αὐγή Glanz und dem *Schein* (s-kono) sogar mit *sehen* verwandt ist. Daher bedeutet auch diess Wort, soweit wir die deutsche Sprache verfolgen können, von der ältesten Zeit bis jetzt soviel als *sehen*, und wird ganz allgemein gebraucht von dem Erkennen eines jeden Gegenstandes, davon, dass irgend Etwas, auf irgend eine Weise, im Bewusstseyn gegenwärtig ist. Und soweit ich die deutsche Sprache verfolgt habe, ist diess das einsige Wort dieser Art, welches, sowie: *sehen*, ganz allgemein gebraucht werden kann, und nicht einmal den Doppelsinn hat, den das Wort: *erkennen*, an sich trägt. So sagt man: *schauen*, *anschauen*, mit Augen schauen, von sinnlichen *) Gegenständen. Man braucht es aber auch von innern Gegenständen,

*) Sollte eigentlich heissen: *von äusserlichsinnlichen Gegenständen*, welche hier den innerlichsinnlichen (inneren) entgegengesetzt werden. *Krause* braucht das Wort: *sinnlich*, stets in der ganz allgemeinen Bedeutung, die es seiner Ableitung gemäss hat, für Alles, was mit dem Sinne wahrgenommen wird, sey es nun mit den Sinngliedern des Leibes oder mit dem innern Sinne (der Phantasie). In den Sinn aber fällt alles Voll-Endliche, Zeitliche (Indi-

Der Dichter schaut die Gebilde seiner innern Welt, er hat innere Anschauungen. Der Wissenschaftforscher schaut, was er innerlich ersieht; und *Luther*, der tiefe Kenner der deutschen Sprache und grosse Sprachkünstler, sagt ganz richtig: *Gott schauen*, als gleichbedeutend mit: Gott erkennen, Gott wissen. *Desshalb brauche ich das Wort: schauen, dem Geiste der deutschen Sprache gemäss, ganz allgemein, sowie auch das Wort: erkennen;* also von sinnlichen und von nichtsinnlichen Gegenständen, vom Glauben, Ahnen, Vermuthen eben so als vom Wissen. Ahnen z. B. ist ein noch unvollendetes Schauen. Wissen ist ein vollendetes Schauen oder Erkennen. Hingegen die Worte: *anschauen* und *Anschauung*, können nicht so allgemein gebraucht werden; denn was ich anschauen soll, das muss endlich seyn, auf dass ich *daran* komme. Es gilt also von diesem Worte, was von dem Worte: *Vorstellung*, da von unendlichen Gegenständen nicht gesagt werden kann, dass man sie anschaue. Der endliche Geist kann Gott *schauen*, aber *anschauen* kann er Gott nicht; denn Gott ist nicht endlich. Ebenso der Geometer kann den unendlichen Raum wohl *schauen* und *wissen*, aber *anschauen*, *vorstellen*, kann er ihn nicht. Es ist aber ungemein wichtig, dieses Wort richtig zu verstehen und zu gebrauchen, schon weil dadurch unabwendbare Streitigkeiten und Vorwürfe vermieden werden. Z. B. einige Philosophen der neuesten Zeit behaupten, der Geist habe eine *intellectuelle Anschauung des Unendlichen*, *des Absoluten*. Sie sollten sagen: *geistige Schauung des Absoluten*. Dagegen sagen andere Philosophen: diess ist unmöglich; denn dann müsste ja das Unendliche vor mir hingestellt seyn, dass meine Gedanken *daran* hingingen. Der Tadel des Wortes ist ganz richtig; denn das Wort ist falsch gebraucht; aber der Gedanke ist damit weder bestritten noch widerlegt; denn Das geben jene neuen Philosophen, welche die Möglichkeit der intellectuellen Anschauung behaupten, sogleich zu, dass man das Unendliche nicht mit Augen schauen, nicht anschauen kann. Wenn aber die Wörter richtig bestimmt und gebraucht sind, wird solcher Streit nicht entstehen. — In der ganzen *Kantischen* Schule wird das Wort: *Schauen* und *Anschauen*, bloss von leiblich-sinnlichen Gegenständen gebraucht, und zwar zunächst nur von Erkenntnissen, die durch die leiblichen Sinne bedingt sind. — Wenn man dem Sprachgeiste zuwider diese Beschränkung der Bedeutung annimmt, so

viduelle), die Lebnisse (Lebengestaltungen, Lebenbilder) sowohl der Leibwelt, als der Geistwelt, und des sie zur Menschheit vereinigenden Urwesenlichen. *Sinnlichkeit*, in dieser ursprünglichen Bedeutung genommen, bezeichnet somit einen wesenlichen Theil des Erkenntnissvermögens, dessen echtmenschliche Ausbildung einen wesenlichen Theil der Erziehung ausmacht. Anm. d. H.

muss man sich dann gleich bleiben, also behaupten, dass etwas Uebersinnliches nicht geschaut werden könne. Damit aber ist keineswegs bewiesen, dass das Uebersinnliche nicht erkannt, nicht gewusst werden könne; denn diess entscheidet sich nicht durch Worte, sondern durch den Inhalt des Gedankens, dessen man sich bewusst wird.

Nach diesen Worterklärungen müssen wir den Inhalt der vorliegenden Wahrnehmniss: ich erkenne, weiter betrachten. Hierüber wird ein Jeder zunächst in sich Folgendes finden: 1) das Erkennen ist ein unwillkührlicher Zustand; ich erkenne, ich mag wollen oder nicht. So z. B. erkennt Jeder sich selbst, denn er ist seiner selbst bewusst, nicht bloss, weil und wann er es will. Jeder behauptet aber auch ferner: er erkenne äussere Objecte, er erkenne und anerkenne auch andere Menschen als verständige Wesen; und Jeder wird finden, dass er diess anerkennen muss, er mag wollen oder nicht. Vieles erkenne ich freilich nicht, aber Einiges immer. Es ergiebt sich daraus: das Erkennen ist ein Zustand, eine bleibende Eigenschaft des Geistes in der Zeit; es ist mithin das Erkennen nicht *ganz* und *allein* ein Werk des Denkens, sondern ich finde: alles mein Denken setzt schon Erkennen voraus, obgleich alles mein Denken Erkenntniss ins Bewusstseyn bringt. Da nun das Erkennen ein Zustand ist, so entspringt die Frage: hat denn dieser Zustand in der Zeit einmal angefangen? — Ich weiss es nicht, ich erkenne das noch nicht; denn soweit ich mich zurückerinnere, so finde ich mich auch schon erkennend, wie dem aber früher, als ich mich erinnere, gewesen, das kann ich durch keine Erfahrung ausmachen; denn wenn ich's erführe, so wüsste ich's ja. Wir müssen also bekennen, dass wir auf diesem vorwissenschaftlichen Standpuncte gar nicht darüber zu entscheiden vermögen, ob unser Wissen in der Zeit einen Anfang genommen hat oder nicht. 2) Dieser Zustand des Erkennens ist zugleich davon unabhangig, ob ich an das Erkennen denke, so wie auch davon, ob ich erkenne, Was Erkennen ist. Im gemeinen Bewusstseyn denkt und erkennt der Mensch, ohne daran zu denken, dass er denkt und erkennt; ja der tiefsinnigste Wissenschaftforscher selbst während des Erforschens der Wahrheit, denkt selten daran, dass er denkt und erkennt. Aber wenn diess gleich so ist, so finde ich doch in mir den Trieb, dass ich wissen möchte, Was Erkennen ist, also den Trieb zu erkennen, Was Erkennen ist; und nur aus diesem Triebe ist's zu erklären, wenn wir uns bemühen, zu dieser Einsicht so eben zu gelangen.

8. Jedes Denken setzt Erkennen voraus und ist auf einen Gegenstand gerichtet, der uns schon einigermassen gegenwärtig seyn

muss, wenn wir darüber nachdenken sollen. Ist aber dieser Gegenstand uns gegenwärtig, so wird er eben darum schon erkannt. Denken wir z. B. Einen, der anfängt, die Geometrie zu studiren, d. h. über den Raum und seine Beschaffenheiten nachzudenken! Nun erkennet er freilich in Ansehung des Raumes Vieles noch nicht; um aber auch nur den Gedanken zu fassen, die Geometrie zu studiren, muss ihm der Raum schon im Bewusstseyn gegenwärtig seyn, er muss den Raum schon theilweise erkennen. Ebenso z. B. wenn über das Recht nachgedacht werden soll, so kann doch der Gedanke nur dann ein Gedanke über das Recht seyn, wenn schon einigermassen erkannt wird, Was Recht ist. Es wird noch nicht klar erkannt, nicht ganz, nicht deutlich, aber Etwas vom Rechte schwebt Dem schon im Geiste vor, der es übernimmt, darüber nachzudenken. Mithin befugt uns die innere Wahrnehmung nur, zu sagen: *durch die Thätigkeit des Denkens wird schon vorhandene Erkenntniss weiter gebildet.* Wir würden aber etwas Unbefugtes behaupten, wenn wir sagten: *alle, ja die ganze Erkenntniss wird durch Denken hervorgebracht.*

Wir haben so eben zugleich auch bemerkt, dass das Erkennen einen Gegenstand, einen Inhalt hat, dass immer Etwas erkannt wird. Merken wir hierauf noch bestimmter, und fragen wir: giebt es denn auch ein reines, leeres Erkennen, ein Erkennen, ohne dass Etwas erkannt werde? — Man wird finden, dass es dergleichen nicht giebt, sondern dass, wenn erkannt wird, stets Etwas erkannt wird. Diess kann freilich selbst wieder das Erkennen seyn; — auch das Erkennen kann der Inhalt der Erkenntniss seyn: desshalb ist aber das Erkennen des Erkennens nicht leer; denn es hat ja auch einen wesenlichen Gegenstand und Inhalt, nämlich das Erkennen. Freilich darf man blosses Wortemachen, blosses Aneinanderreihen der Worte, nicht für Erkenntniss, noch für Denken halten. Aber selbst dann, wenn blosse Worte gemacht werden, wird Etwas erkannt in Ansehung des Wortemachens, nämlich diese Worte oder Wörter zum mindesten in ihrer sinnlichen Erscheinung. Sollen aber die Wörter als Wörter, als Zeichen der Gedanken, gefasst werden, so müssen sie den Geist an ein Erkennen erinnern; das ist, der Gegenstand, den das Wort bezeichnet, muss auf gewisse Weise erkannt werden.

Da wir noch nicht bestimmt haben, *Was eigentlich das Erkennen ist,* so ist diess das Nächste, worauf wir also hinzusehen haben. — Ist denn das Erkennen etwas an und für sich selbst Bestehendes? — ein Wesen? oder ist es eine Eigenschaft? — Wir finden, es ist eine Eigenschaft, und zwar diess in doppelter Beziehung; einmal eine Eigenschaft des erkennenden Wesens,

dass es nämlich erkenne, und dann auch eine Eigenschaft des erkannten Wesens, dass es erkannt werde. Sofern ich mich nun selbst erkenne, fallen diese beiden Beziehungen zusammen. Es ist *meine* Eigenschaft, dass ich mich erkenne, es ist aber auch *meine* Eigenschaft, dass ich von mir erkannt werde. Wenn wir aber behaupten, etwas zu erkennen, das ausser uns ist, so treten diese beiden Eigenschaften auseinander. Meine Eigenschaft ist dann, dass ich erkenne; die Eigenschaft des äussern Objects aber ist, dass es erkennbar sey, und von mir erkannt werde. Daraus bemerken wir zugleich, dass beim Erkennen allemal ein bestimmtes Verhältniss von zwei *unterschiedenen* Dingen ist; nämlich: das Verhältniss des erkennenden Wesens und des erkannten Wesens. Daraus ergiebt sich, dass der Begriff des Erkennens nicht ein einfacher ist, nicht eine einfache Wesenheit, sondern dass es ein Verhältnissbegriff ist, dass sich im Erkennen das Erkennende und das Erkannte auf eine bestimmte Weise zu einander verhält. Wenn wir also genau erkennen wollen, Was Erkennen ist, so müssen wir genau darauf hinsehen, von welcher Art das Verhältniss des Erkennenden und des Erkannten zu einander ist. Darüber finden wir nun hier schon Folgendes. Beides wird erstlich von einander unterschieden gedacht, z. B. das erkennende Ich wird unterschieden gedacht von der zu erkennenden Aussenwelt. Es wird ferner in diesem Falle zugleich gedacht, dass beides für sich selbst besteht, das Erkennende sowohl als das Erkannte. Denn wenn äussere Objecte erkannt werden sollen, so wird vorausgesetzt, dass das erkennende Ich ein selbständiges Wesen sey, und ebenfalls, dass das zu erkennende Object selbständig sey. Auch wenn ich mich selbst erkenne, ist's nicht anders; denn ich behaupte, dass ich selbst ein selbständiges Wesen sey, und dass ich, sofern ich das erkannte Wesen bin, dasselbe selbständige Wesen sey. Ich unterscheide mich also, wenn ich mich erkenne, als selbständig Erkennendes von mir, dem selbständig Erkannten, obgleich ich weiss, dass Beides dasselbe ist, nämlich Ich. Diese Unterscheidung zeigt sich auch darin, dass ich behaupte, dass ich in meinem selbständigen Seyn unabhangig bestehe von mir selbst als denkenden und erkennenden Wesem. Wie Weniges denken und verstehen die vorwissenschaftlichen Menschen von der innern Wesenheit ihres Geistes und Gemüthes! Desshalb schreitet ihr inneres Leben dennoch selbstständig fort. Zweitens, dieses Selbständige, welches von einander unterschieden ist, kommt mit einander in eine wesenliche Beziehung, indem Erkenntniss zustande kommt. Diese Beziehung drucken wir gewöhnlich mit dem Worte: *gegenwärtig seyn*, aus, indem wir sagen: das Erkannte ist dem Erkennenden gegenwär-

tig. Was das aber heissen soll; *gegenwärtig*, das ist die weitere Frage. Dass es irgend eine wesenliche Verbindung anzeigen soll, ist klar; aber welche? das ist die Frage. Wären z. B. die äusseren Objecte mir nicht mittelst der Sinne meines Leibes gegenwärtig, wirkten sie nicht wesenlich ein auf mein Auge, mein Ohr und meine übrigen Sinne: so würde ich sie als diese in ihrer Bestimmtheit durchaus nicht erkennen können; oder wäre wiederum dieser mein Leib mit allen seinen Sinnen nicht mir als Geiste gegenwärtig, so würde ich nicht meinen Leib, nicht meine Sinne erkennen; folglich würde ich auch nicht erkennen, was die äusseren Objecte in meinen Sinnen gewirkt haben; — und da ich die äusseren Objecte nur durch die Sinne zu erkennen behaupte, so würde ich sie dann sämmtlich ebenfalls nicht erkennen. Wir müssen also erwägen, von welcher Art diese Gegenwart des Erkannten im Erkennenden sey? — Es selbst, behaupten wir, ist für uns da, wenn wir es erkennen; es ist die Natur selbst in uns da, wenn wir sie erkennen, sie selbst steht dann vor unsern Augen; ich selbst bin da für mich selbst, wenn ich mich erkenne. Folglich finden wir, dass wir behaupten, es sey das Erkennen eine wesenliche Vereinigung des Erkennenden und des Erkannten. Aber was für eine Vereinigung? — Das ist die noch nähere Frage. Ist's denn eine Vereinigung, worin die Vereinten in einander übergehen, gleichsam ununterschieden in einander verschmelzen? oder ist's eine Vereinigung, wobei das Vereinte als selbständig bestehen bleibt, unterschieden wird und doch vereint ist? — Das letztere ist der Fall; denn indem ich z. B. die äusseren Objecte zu erkennen behaupte, behaupte ich, dass sie selbständig bestehen bleiben ausser mir, dass sie mir zwar gegenwärtig sind, nichts desto weniger aber unabhangig von dieser Gegenwart an sich selbst bestehen und beharren. Eben so, wenn ich mich selbst erkenne, so bin ich mit mir selbst auf bestimmte Weise vereint, so dass ich mir selbst gegenwärtig bin; nichts desto weniger aber bleibe ich in meiner Selbständigkeit bestehen, denn ich mag mich erkennen oder nicht, so bin ich doch da und lebe auch unbewusst fort. Hieraus ergiebt sich auch noch das wesenliche Verhältniss der Erkenntniss zu dem Erkennenden und Erkannten, dass sie mit dem Erkannten übereinstimme, — das heisst, dass sie wahr sey, und dass sie von der individuellen Persönlichkeit des Erkennenden unabhangig sey. Durch das Erkennen werden die erkannten Dinge weder geschaffen, noch verändert. Sie werden nicht erdacht, nicht erfunden, nicht gemacht, sondern gefunden, wie sie sind, und ersehen; und dabei muss das Denken in seiner Bewegung an und mit (μετά) den Sachen seinen Weg (ὁδόν) nehmen,

es muss *methodisch* fortschreiten, nicht willkührlich. Von der andern Seite muss die Erkenntniss von der individuellen Persönlichkeit des denkenden und erkennenden Geistes gänzlich rein und unabhangig seyn, da die Wahrheit damit gar nichts gemein hat. Daher ist es, um Wahrheit von Meinung und Wahn zu unterscheiden, unerlasslich für den Denker, zu prüfen, ob an seiner Behauptung nichts sey, was durch sein Hoffen oder Fürchten, sein Wünschen, seine Neigung oder Abneigung, bestimmt seye, kurz ob die Behauptung von aller Beimischung der individuellen Persönlichkeit rein und frey sey.

Hieraus hat sich also darüber, Was das Erkennen ist, Folgendes ergeben: *es ist das wesenliche Verhältniss des Erkennenden zum Erkannten, worin sie als Selbständige vereint sind, so dass das Erkannte und das Erkennende dennoch als selbständig bestehen bleiben.* So finden wir es; Was das aber eigentlich heisst, und wie das möglich ist, das wird erst im zweiten Lehrgange der analytischen Logik weiter untersucht werden können.

Verhältniss des Erkennens und des Denkens.

Nachdem wir das Erkennen im allgemeinen erkannt haben, so lassen Sie uns auf das Verhältniss des Erkennens zum Denken zurücksehen. — Da das Denken, wie wir sahen, die Thätigkeit ist, die das Erkennen zum Theil hervorbringt, so ist also das Denken die Thätigkeit, welche der Grund ist, dass jenes wesenliche Verhältniss der Gegenwart des Erkannten im Erkennenden in der Zeit zustandekommt. Da wir aber gefunden haben, dass alles Denken schon Erkenntniss voraussetzt, so müssen wir behaupten, dass das Denken nicht der ganze und zureichende Grund davon ist, dass überhaupt jenes Verhältniss für uns dasey, sondern nur davon, dass dieses Verhältniss weiter ausgebildet und vervollständigt werde.

Hiebei ist zu bemerken, dass im gemeinen Sprachgebrauche oft *Denken* und *Erkennen* verwechselt wird, und dass man oft auch das innere Schauen eines Gegenstandes im Geiste vorzugweise *Denken* nennt. Z. B. ich denke wohl, dass der Krieg ausbrechen wird, ich weiss aber nicht, ob es geschehen ist oder wird, — diess müsste ich erfahren. Daher nennt man auch oft wesenliche Erkenntnisse *blosse Gedanken*, *blosse Ideen*, z. B. Erkenntnisse vom Recht, vom Schönen. Da aber, wie wir sahen, kein Denken leer ist, so liegen allemal, sofern nur wirklich gedacht wird, nicht aber blosse Worte gemacht werden, schon Erkenntnisse zum Grunde. Diess mögen einige Beispiele erläutern. Viele haben behauptet, dass das Verhältniss des Durchmessers gegen den Umfang des Kreises in Zahlen ausdrückbar seye, und daher Jahre

lang gegrübelt, dieses Zahlenverhältniss zu finden. Diess ist aber unmöglich, weil jetzt streng erwiesen ist, dass dieses Verhältniss ein unzahliges (irrationales) ist. Also war dieser Gedanke insofern leer, ohne Object. Aber er war nicht ganz leer, nicht ohne alles Object. Denn Kreis, Kreisumfang, Kreisdurchmesser, Verhältniss, Zahl, zahliges Verhältniss, — diess Alles sind wahre, objectiv gültige Gedanken; nur das Zusammenseyn des zahligen Verhältnisses mit Umfang und Durchmesser war eine voreilige, unbefugte Voraussetzung, also insofern ein leerer Gedanke, ein Ungedanke, oder genauer gesagt, gar kein Gedanke, sondern nur die Forderung eines Gedankens oder eine gedachte Forderung. — Oder wenn Jemand behauptete, ein geträumter Goldberg sey ein äusserer, es gebe auf Erden so einen Goldberg. Dieser Gedanke hat aber dennoch ein innerliches, wirkliches Object — das in der innern Welt reelle Traumgebilde des Goldberges, und ausserdem auch äusserlich gültige Theilgedanken, so: Erde, Berg, Gold, auf Erden, denn diese Dinge sind wirklich auch äusserlich da; nur, soweit man bis jezt die Erde kennt, Goldberge nicht. Diese Behauptung ist also bis jetzt unbefugt; ob man aber nicht noch auf Erden Goldberge finden werde, oder, wenn es auch auf Erden keine geben sollte oder geben könnte, auf andern Himmelleibern, das müsste erst naturphilosophisch bewiesen seyn, oder der endliche Geist müsste das ganze Universum individuell überschauen, (welches Letztere freilich unmöglich ist), wenn die gänzliche und nothwendige objective Ungültigkeit der Behauptung von Goldbergen in der Natur sollte erwiesen seyn. — Oder wenn behauptet wird: eine reingute, göttliche Gesinnung ist dem Menschen möglich, ohne dass doch dieses allgemeinwissenschaftlich oder aus Erfahrung erwiesen wäre; dann ist freilich diese Behauptung unbefugt, sowie eben auch die ihr widersprechende, dass eine reingute, göttliche Gesinnung für den Menschen unmöglich sey, — welche unbefugte Behauptung man oft machen hört. Aber dieser Gedanke hat in beiden Fällen den wesenlichen Inhalt: sittlich, göttlich, Gesinnung, und sittliche, göttliche Gesinnung, so auch den objectivgültigen Gedanken: Mensch. — Wenn man also nur nicht das Aussprechen und Auffassen blosser Wortschälle mit Gedanken, die diese Worte bezeichnen sollen, verwechselt, so hat jeder Gedanke seinen wesenhaften, objectiv gültigen Inhalt, woran denn freilich durch sachwidrige Verbindung und Trennung einselner Gedanken, deren jeder für sich Wahrheit hat, Irrthum seyn kann.

Hieraus ist auch die scharfe Unterscheidung zu würdigen, die *Kant* zwischen Denken und Erkennen macht. Nach ihm ist Denken als solches, auch seinem Inhalte nach, kein Erkennen;

sondern nur ein solches Denken ist Erkennen, in welchem ein äusserliches Objectives, ein in der äusseren Natur der Dinge Wirkliches, durch Verstand und Vernunft und Einbildkraft mittelst der sinnlichen Anschauung und der Verstandesbegriffe in die Einheit des Bewusstseyns aufgenommen ist. Es ist aber willkührlich und sachwidrig, die Erkenntniss auf äussere Objecte der Erfahrungwelt zu beschränken; schon desshalb, weil ein jeder denkende Geist die innere, einfache und ganze Erkenntniss seines Ich hat. Richtiger hätte *Kant* sagen sollen: das Denken eines innern Objectes ist darum noch nicht ein sachgültiges Denken eines äusseren Objectes, und mit letzterem nicht zu verwechseln. — Das Erkennen also im ganz allgemeinen, ganz umfassenden Sinne genommen, wie wir erklärt haben, hat auch die Thätigkeit des Denkens an sich. Es ist für uns keine Erkenntniss da, ohne dass dabei auch *gedacht* würde, und von der andern Seite wird nicht gedacht — ist für uns kein Gedanke da, wenn das, was gedacht wird, nicht schon einigermassen *erkannt* wird.

Zur Erläuterung des Gefundenen will ich einige Definitionen des Erkennens von andern Philosophen anführen. Die Definition des Erkennens, welche *Reusch* im Geiste des *Wolfischen* Systemes giebt (syst. log. S. 28. §. 41.) lautet so: „Cogitationes de certis „objectis dicitur *cognitio* pro actu sumta. Si vero ad eam per„ductae sunt facultatem, ut istas producere musquae, si opus sit, „dicuntur *cognitio* pro statu sumta." Daraus sehen wir, dass Denken und Erkennen gar nicht unterschieden wird, indem gesagt wird: die Erkenntniss als Thätigkeit angesehen seyen cogitationes, und indem weiter gesagt wird: wenn diese Gedanken also bleibend seyen, dass man sie nach Belieben erneuern könne, so seye diess Erkenntniss als Zustand. Diess macht aber nicht den ganzen Zustand des Erkennens aus, dass ich das Erkennen beliebig erneuern kann; der Zustand des Erkennens ist ja schon da, wenn ich das erstemal erkenne. Es mangelt also hier die eigentliche Erklärung des Erkennens in der Unterscheidung vom Denken. Uebrigens ist die Unterscheidung des Erkennens als Thätigkeit und des Erkennens als Zustandes richtig. Es ist aber vielmehr die Unterscheidung des durch gesetzmässig fortschreitendes Denken gebildeten Erkennens, welches dann als ein *fertiges Ergebniss* (Product) des Nachdenkens dem sich dessen erinnernden Geiste als bleibendes Wissen zustandlich zu Gebote steht.

Kant's Erklärung des Erkennens ist folgende: „Erkenntniss, „Erkennen ist überhaupt: ein Ganzes in Einem Bewusstseyn ver„knüpfter Vorstellungen, oder die bestimmte Beziehung gegebe„ner Vorstellungen auf einen Gegenstand." Hierin ist richtig bemerkt, dass jede Erkenntniss eine wesenliche Beziehung auf

einen Gegenstand habe; was das aber für eine Beziehung sey, das ist nicht gesagt; also ist das Erkennen selbst nicht erklärt. Nun wird zwar ein inneres Merkmal der Erkenntniss hier beigefügt, dass sie sey ein Ganzes in Einem Bewusstseyn verknüpfter Vorstellungen; und es ist allerdings gegründet, dass alles unser verschiedenes Erkennen in Einem Bewusstseyn des Ich verknüpft ist; aber es wird hier das Erkennen in die Verknüpfung des Mannigfaltigen gesetzt, es wird mithin nur als ein Theilganzes oder Vereinganzes betrachtet, das ist: als ein Ganzes, das bloss aus vereinten Theilen besteht. Diess kann aber nicht ursprünglich der Fall seyn; denn es wird dabei schon Erkenntniss der Theile vorausgesetzt, die in Ein Ganzes sollen verbunden werden. Wäre diese Erklärung richtig, so müsste es keine einfache Erkenntniss geben, dergleichen wir doch in unserm Bewusstseyn finden; wie schon das einfache ganze Bewusstseyn des Ich es beweist. In der Kritik der reinen Vernunft erklärt sich *Kant* über die Erkenntniss bestimmter ungefähr folgendermassen: „Erkenntniss ist die Synthesis eines reinen Verstandesbegriffes mit „der durch die Sinne gegebenen Anschauung eines sinnlich gegebenen Gegenstandes.“ Daraus sehen wir, dass *Kant* den Begriff des Erkennens auf den Gedanken des äusserlich-sinnlich Gegebenen beschränkt; *Kant* schreibt nur demjenigen Theile aller unserer Erkenntnisse den Rang eigentlicher Erkenntnisse zu, deren Object ein äusserlich-sinnlich Wahrnehmbares, ein Wirkliches in der äusseren Erfahrungwelt sey, „welches durch die äusseren Sinne hindurch mittelst der Formen der inneren Anschauung, der Zeit und des Raumes, durch die schematisirende Einbildkraft, nach allgemeinen Verstandesbegriffen in die Einheit des Bewusstseyns: ich denke, aufgenommen wird.“ Daher er denn auch weiter behauptet, dass man vom Uebersinnlichen und vom Unendlichen und Unbedingten keine eigentliche Erkenntniss habe, sondern blosse Gedanken und Vorstellungen, auch wohl Ideen, das ist, unendliche Vernunftbegriffe, von denen man aber in reiner Vernunft nicht wissen könne, ob ihnen ein Object entspreche, — ob sie objective Gültigkeit haben. — Aber diese Beschränkung des Begriffes der Erkenntniss ist der Sprache und der Sache zuwider. Der Sprache, — weil das Wort allgemein ist, wie wir gezeigt haben; der Sache, — weil wir uns übersinnlicher Erkenntnisse ohne Weiteres bewusst sind. Zum Beispiel dient die Erkenntniss: *Ich*, in unmittelbarem Bewusstseyn. Diese hat Gewissheit, und Jeder behauptet, dass er sich als Ich erkenne, obgleich dieser Gedanke: Ich, nicht sinnlich ist. Da nun aber *Kant* den Begriff des Erkennens so bestimmt, dass es die Vereinigung der reinen Verstandesbegriffe mit sinnlichen Objecten

sey, so muss er auch behaupten: die Erkenntniss stehe unter der Form des Urtheils, und alles Vorstellen, was nicht unter der Form des Urtheils steht, sey keine Erkenntniss. Dass diess aber nicht richtig sey, ergiebt sich schon aus folgenden Bemerkungen: — Jedes Urtheil ist die Erkenntniss eines bestimmten Verhältnisses; aber jedes Verhältniss setzt wenigstens zwei Glieder voraus. Wenn ich also diese zwei Glieder überhaupt nicht erkenne, kann ich auch ihr Verhältniss nicht erkennen, also kann ich mir auch gar nicht des Grundes der Verknüpfung der beiden Glieder des Urtheils zum Urtheile bewusst werden. Wenn mithin Erkenntniss in Form des Urtheils möglich ist, so muss auch Erkenntniss der Glieder des Urtheils möglich seyn; aber die Glieder des Urtheils werden an ihnen selbst erkannt, als selbständig gedacht: es ist also unmöglich, dass alle Erkenntniss bloss in Form des Urtheils stehe. Zur Erläuterung hierbei dient wiederum die Selbschauung: *Ich.* Diese ist *gewisse* Erkenntniss, wie Jeder behaupten muss; sie steht aber gar nicht in der Form des Urtheils. Wenn ich freilich bestimmte Eigenschaften von mir aussage, so tritt die Selbsterkenntniss in die Form des Urtheils; z. B. wenn ich sage: *ich denke.* Wenn aber diess Urtheil eine Erkenntniss seyn soll, so muss ich erst mich erkennen und muss auch erkennen, was Denken ist, und muss endlich auch erkennen, dass das Denken *meine* Eigenschaft ist. — Es ist aber von ungemeiner Wichtigkeit, diess einzusehen, dass das Erkennen nicht ein blosses Urtheilen ist; weil, wenn man diess annähme, die ganze wissenschaftliche Erkenntniss nach dieser Annahme eingerichtet werden müsste. Daher kommt z. B. die Annahme, deren in der Einleitung erwähnt wurde, dass das Princip jeder Erkenntniss ein Urtheil seyn müsse. Diess müsste also auch *Kant* behaupten; denn weil nach ihm jede Erkenntniss ein Urtheil ist, so muss freilich auch die erste Erkenntniss als ein Urtheil angenommen werden. Wer nun aber diess voraussetzt, der wird sich nicht bemühen, eine selbständige Erkenntniss als Princip der Wissenschaft aufzufinden, sondern eine blosse verhaltliche Erkenntniss, ein Urtheil. Er wird also seine Absicht, das Princip zu finden, nothwendig verfehlen müssen, weil jedes Urtheil schon Erkenntniss der Glieder des Urtheils voraussetzt. — Für *Kant* selbst gieng aus dieser irrig beschränkten Grundansicht des Erkennens die falsche Grundannahme hervor, dass es dem menschlichen Geiste unmöglich sey, Gott zu erkennen, dass also eine metaphysische oder speculative, rein theoretische Theologie unmöglich sey. — An diesem Beispiele ersehen wir die oben schon gemachte Bemerkung bestätigt, dass man in der Logik äusserst behutsam und streng in seinen Behauptungen seyn muss, weil jeder logische

Irrthum die ganze Wissenschaft auf seinem Gebiete verderbt. Hätte z. B. *Kant* die Wesenheit des menschlichen Erkennens ganz umfassend, gründlich und tief untersucht, so wäre er von jenem Vorurtheile in Ansehung der Erkenntniss frei geblieben, und sein ganzes System würde in den angezeigten Grundmangel nicht verfallen, ja ein ganz anderes geworden seyn.

Ueber die Art der Erkenntniss und ihre Mannigfalt.

Nachdem wir das Erkennen überhaupt und im allgemeinen 9.
als Wahrnehmniss unsers Bewusstseyns aufgefasst haben, entspringt die Aufgabe, dieses Wahrnehmniss: *ich erkenne*, weiter zu bestimmen, um es in seiner Artverschiedenheit und in seiner Mannigfalt ins Bewusstseyn zu bringen. Da nun jede Erkenntniss einen Gegenstand hat, der in einer bestimmten Beziehung erkannt wird; und da die Erkenntniss davon auf eine bestimmte Weise zustande kommt, so bietet eben diess die drei obersten Eintheilgründe dar, wornach wir die Erkenntniss verschieden finden. Daher kann unsere Frage besser weiter so gestellt werden:

1) wie ist das Erkennen dem Gegenstande nach verschieden?
2) wie ist das Erkennen verschieden in Ansehung der Eigenschaften, wornach etwas erkannt wird?
3) wie ist das Erkennen verschieden nach der Erkenntnissquelle, woraus es geschöpft wird?

Suchen wir also *zuerst* ins Bewusstseyn zu bringen, wie die Erkenntniss dem Gegenstande nach verschieden ist. Da müssen wir also darauf hinsehen, *Was das ist, welches wir erkennen.* Was ist denn nun Das, was ein Jeder zuerst und zunächst erkennt? Es ist er selbst, sein Ich, das er zuerst erkennt. Demnach zeigt sich in dieser Hinsicht die erste und nächste Art der Erkenntniss, die des Ich, *die Selbsterkenntniss des erkennenden Geistes* *). Nun behauptet aber ein Jeder noch weiter, dass er nicht bloss sich selbst erkenne, sondern auch andere Dinge, die nicht Er selbst sind, z. B. äussere leibliche Gegenstände, die sogenannte Natur um uns, ferner: andere individuelle Vernunftwesen als

*) Hier wird *Ich* und *erkennender Geist* gleichbedeutend gesetzt. Diess ist jedoch kein Verstoss gegen den streng wissenschaftlichen Gang, da beidemal derselbe Inhalt gedacht, und über die Wesenheit desselben keineswegs voreilig abgeurtheilt wird. Die Worte gelten einstweilen nur als Zeichen. Der Untersuchung, ob Geist und Leib Ein, oder zwei Wesen sind, ob die spiritualistische, oder die materialistische Ansicht, oder keine von beiden, die richtige ist, wird nicht vorgegriffen, nur ist sie hier noch nicht an der Stelle. Siehe darüber den zweiten Lehrgang, auch vergleiche die sehr ausführliche Abhandlung dieses Gegenstandes in den „*Vorlesungen über das System der Philosophie.*" (1828) S. 58—94 u. 389—400. Anm. d. H.

Menschen, und von diesen Dingen behauptet Jeder, dass er sie so gewiss weiss, als sich selbst. Aber die Menschen behaupten auch, noch viele andere Dinge ausser ihnen zu wissen, oder wenigstens sie zu ahnen, oder zu glauben; dahin gehört z. B. der Gedanke reiner Geister, die da, ohne einen solchen Leib, wie wir, zu haben, sich ihrer selbst bewusst wären und handelten. Die Menschen haben auch die Ahnung Gottes, und einige behaupten sogar die Erkenntniss Gottes — als eines Wesens, welches durchaus unendlich, unbedingt, vollkommen sey. An dem Daseyn nun seiner selbst, der äussern Objecte und der Natur, sowie auch an dem Daseyn anderer Menschen zweifelt Keiner; sondern er nimmt das als so gewiss an, als er sich selbst ist. Was aber die zuletzt genannten Gegenstände betrifft, da entsteht Zweifel in dem Geiste, der zuerst darüber denkt. Es scheint also auf dem Standorte der Betrachtung unbestimmt, wie weit sich das Gebiet des Erkennbaren erstrecke, das da ausser dem Ich ist. Das mag aber seyn, wie es sich immer finden mag, so besteht doch die Eintheilung unserer Erkenntniss dem Gegenstande nach, *) dass sie entweder eine Erkenntniss des Ich ist, oder eine Erkenntniss des Nicht-Ich, d. h. alles Dessen, was nicht Ich ist. Aber dabei bemerken wir hier nur noch Folgendes. Diese beiden Gegenstände der Erkenntniss, das Ich, und Das, was nicht Ich ist, sind wir überzeugt, auch in Verbindung zu erkennen. Zunächst zwar behauptet Jeder, dass er sich in Verbindung mit der äussern Natur erkenne, und zwar mittelst seines Leibes, der zwar auch zur Natur gerechnet wird, aber auch zum Geiste, weil

*) Diese Unterscheidung beruht auf einer gegenständlichen Verschiedenheit, und hat daran ihre Wahrheit. Es kommt dabei aber nicht die Wesenheit des Gegenstandes, als solchen, in Betracht, sondern nur die Verhältnisswesenheit des Gegenstandes, als erkannten, zum erkennenden Wesen. Ob das Ich und Nicht-Ich als, solche, artverschieden sind, das musste sich erst später zeigen; hier zeigt sich für eine verneinende Beantwortung schon die Wahrnehmung, dass für mich, den Forschenden, jedes andre Ich, auch ein Nicht-Ich ist. Diess allein ist schon hinreichend, um den Irrthum zu vermeiden, in welchem die gesammte frühere Philosophie befangen ist; dass nämlich einerseits der Gedanke, ja der denkende Geist selbst, nur als Subject, aber nicht als Object, dagegen die Leibwelt bloss als Object, nicht aber auch als Subject betrachtet wird. (Für die Natur, die das Auge als Glied des Leibes bildet und es dem Leibe leiht, sollte das Auge nicht Auge seyn? — ist ähnlich wahr, wie: „Der das Auge schuf, sollte nicht sehen?“). Diess Alles ist gewiss sehr einfach und kindverständlich, und man begreift kaum, aus welcher übergrossen Bescheidenheit sich das denkende Ich durch soviele Jahrhunderte vorn weg seinen Antheil an der allgemeinen Wesenheit (Wesenlichkeit, Objectivität) absprechen, und zu der irrthümlichen Einbildung kommen konnte, es richte sich nicht nach den allgemeinen Wesenheitgesetzen, sondern nach ganz eigenthümlichen, welchen es den Namen *logischer* gab. Anm. d. H.

Jeder den Leib zu seinem Ich rechnet, und sich selbst als einen Geist anerkennt. Jeder behauptet ferner, mit andern individuellen Geistern in Verbindung zu stehen, die als Menschen ausser ihm seyen; ja es hat nie an Menschen gefehlt, und fehlt jetzt nicht an ihnen, die da sagen, sie stehen mit reinen Geistern in Verbindung, mit Engeln oder Teufeln; und noch andere behaupten, dass sie mit Gott selbst in einer wesenlichen Verbindung und Vereinigung seyen. An den beiden erstgenannten Verbindungen zweifelt Niemand, aber an den beiden letztgenannten zweifeln Viele. Wer hiebei Recht hat, der diese Verbindungen Behauptende, oder der sie Leugnende, das können wir hier noch nicht zu untersuchen übernehmen. Aber es mag damit seyn, wie es sey, so bemerken wir doch im Allgemeinen hier, dass es dem Gegenstande nach eine dritte Art der Erkenntniss giebt, nämlich die Erkenntniss des mit dem Ich vereinten Nicht-Ich *), oder unserer selbst, sofern wir mit andern Wesen ausser uns vereint sind. Eine Erkenntniss vierter oder fünfter Art dem Gegenstande nach kann es nicht geben, weil Ich und Nicht-Ich wie Ja und Nein sich entgegengesetzt sind, wozu es kein Drittes giebt, ausser Beides in Verbindung. Diese Eintheilung ist also gewiss vollständig. Wer sich selbst erkennte und alle Wesen ausser ihm und sich selbst in Verbindung mit allen einselnen und verbundenen Wesen ausser ihm, der erkennte Alles, was denkbar ist, dem Gegenstande nach.

Nehmen wir die *zweite* Frage vor: *in welcher Eigenschaft erkennen wir alle diese Gegenstände?* Hier finden wir zunächst folgenden Gegensatz: es stellen sich uns zunächst die Gegenstände unsers Erkennens dar in vollkommener Bestimmtheit, ganz genau so und so bestimmt in der Zeit, so dass an ihnen Alles durch und durch bestimmt ist. Ich schaue z. B. mich selbst, nicht nur als ein Wesen überhaupt, sondern auch als ein vollendet bestimmtes, endliches individuelles Wesen, was *da ist* und sich bildet in der Zeit; und zwar ist Alles an mir bestimmt; ich habe nicht nur Gedanken überhaupt, Gefühle überhaupt, Willenhandlungen überhaupt, sondern in jedem Augenblicke bestimmte Gedanken, Gefühle, einen ganz bestimmten Willen. Auch leiblich finde ich mich durch und durch bestimmt in der Zeit nach allen Eigenschaften des Körperlichen an mir; da ist kein Fäserchen, kein

*) Durch eine mangelhafte und fehlbestimmte Auffassung des Satzes vom Widerspruche (principium contradictionis) machte sich die bisherige Logik Betrachtungen dieser dritten Art unmöglich, und entbehrte somit nicht nur des reichsten, die Gegensätze verbindenden, Theiles, sondern mit ihm auch noch der Mahnung an das höhere *Ganze*, in welchem die Theile und deren Verein gesetzt sind. Anm. d. H.

Blutkügelchen, kein Härchen unbestimmt an mir. Ebenso schaue ich die äussern Objecte in der Natur in einer durchgängigen Bestimmtheit, nach allen ihren Eigenschaften in jedem bestimmten Momente. An Allem, was mich äusserlich umgiebt, ist auch das Geringste nicht nur Etwas überhaupt, sondern diess ganz Bestimmte. Jedes unorganische Naturproduct, jede Pflanze, jedes Thier ist bis auf die kleinsten Theile ausgebildet, so oder so bestimmt. An jedem Baume jedes Blatt, an jedem Blatte jede Faser. Und was meine Gedanken von andern Vernunftwesen betrifft, so erkenne ich sie auch nicht als bloss Etwas überhaupt, noch als Vernunftwesen überhaupt, noch als Menschen überhaupt, sondern jedes als bestimmt Dieses, in leiblicher und geistlicher Hinsicht. Ich finde also, dass die Gegenstände, die ich zu erkennen behaupte, in jedem Augenblicke durch und durch bestimmt sind, oder mit andern Worten, dass sie Einselwesen sind (singularia), die da durch und durch individuirt sind (individualia), und dass sie in der Zeit durch und durch bestimmt sind (temporalia); und ich finde, dass sie in der Zeit ihre Bestimmheit ändern, oder dass sie *sich bilden*, dass an ihnen und durch sie Bestimmtes *geschieht*; ich finde also auch, dass sie geschichtlich bestimmt sind; ich finde also, dass sie nach allen ihren Eigenschaften durch und durch bestimmt sind (omnimode determinata per omnia praedicata). Ich kann Das auch so ausdrücken: ich finde, dass die bestimmten Dinge, die ich erkenne, auf vollendete Weise endlich sind (finita). So findet z. B. Jeder sich selbst; sein bestimmtes Erkennen ist nicht *alles* Erkennen, es ist endlicher Weise nur diess ganz bestimmte; sein Empfinden ist nicht *alles* Empfinden, sondern ein bestimmtes, begrenztes, endliches Empfinden; — und so in allen Hinsichten. —

Hiemit habe ich nun das erste Gebiet der Erkenntniss nach diesem Eintheilgrunde kurz geschildert, das Gebiet der *individuellen*, *singulären*, *geschichtlichen Erkenntniss*, die man also auch die *historische* im weitern Verstande nennen mag. Fragen wir uns aber: Erkennen wir die Gegenstände lediglich in ihrer zeitlichen, vollendeten Bestimmtheit, oder erkennen wir sie auch noch in andern Eigenschaften? Das Letztere findet sich. Denn wenn ich zunächst mich selbst erkenne, so bin ich mir meiner auch bewusst als eines Vernunftwesens überhaupt, in welcher Hinsicht ich mich und alle die andern Menschen ganz als Dasselbe, als das Gleiche, betrachte. Ich behaupte also auch, zu wissen, Was ich im allgemeinen bin. Ebenso erkenne ich die besondern Dinge, die mich äusserlich umgeben, freilich in ihrer äusseren Bestimmtheit; bin mir aber auch bewusst, Gemeinsames an ihnen zu finden, was nicht diesen oder jenen allein zukommt,

sondern ihnen allen, insofern sie derselben Art sind; denn ich bringe auch die äussern Naturdinge in Klassen, Gattungen, Arten, rede von Pflanzen, Thieren, Erden, Stämmen u. dgl. Ich weiss wohl, indem ich diess denke, dass es z. B. nicht einen Baum überhaupt *) geben kann, sondern nur ganz bestimmte Bäume; ich bin mir auch bewusst, zu erkennen, wenigstens Einiges davon, was *ein jeder* Baum ist, um überhaupt Baum zu seyn. Ich finde also in mir die Erkenntniss von Gegenständen in Hinsicht Dessen, was sie im Allgemeinen sind, *Erkenntniss des Allgemeinwesenlichen.* Noch mehr, wenn ich den ganzen Reichthum der Erscheinungen des Lebens überdenke, wornach Alles beständighin sich ändert, so behaupte ich, auch daran zu erkennen, Was sich nicht ändern kann. So z. B. an mir selbst ändert sich gar Vieles allaugenblicklich; aber *das* ändert sich nicht, dass ich immer etwas Bestimmtes denke, empfinde, will. Ich ändere mich, ich mag wollen, oder nicht; das Aendern selbst aber besteht. Ebenso in der Natur; Alles ändert sich freilich in ihr, aber, wie wir sagen, nach Gesetzen, nach den Gesetzen der Schwere, Anziehung, Abstossung, nach chemischen und nach organischen Gesetzen. Was wir nun eben ein Gesetz nennen, das ist in aller Zeit unänderlich; darnach muss sich Alles richten, behaupten wir, was in der Zeit wird und sich gestaltet. Daraus ist ersichtlich, dass wir uns nicht nur überhaupt bewusst sind, an den Dingen das Allgemeine zu erkennen, sondern auch besonders Das, was in der Zeit unänderlich ist, das allgemeine *Bleibende,* das *Gesetz.* Noch weiter, wenn wir irgend etwas Bestimmtes, Zeitliches erkennen, so werden wir uns bewusst, wie es seyn *soll;* z. B. wir erkennen einen bestimmten Menschen, wie Jeder sich selbst, der auf bestimmte Weise denkt, empfindet und will, da macht Jeder die Forderung an ihn, er solle richtig denken, edel und gut empfinden, das Gute wollen. Er *soll,* desshalb *muss* er es nicht im-

*) Bestimmter könnte hier gesagt seyn: *einen Baum überhaupt in vollendet bestimmter Gestalt.* Denn *der Baum, das Thier überhaupt* kann in seiner Wirklichkeit durch eine einfache Schlussfolge leicht in seiner, selbst in die Zeit eingreifenden, Wirklichkeit wahrgenommen werden, wenn man sich Vorgänge denkt, wie das Aeugeln und Pfropfen von Pflanzen, die Ueberleitungen des Blutes und die Einsetzung des Muskels von einer Thierart in die andre, den gewaltsamen Tod u. dgl. mehr; wobei der Organismus stets auf zweierlei Weise thätig und leidend ist: einmal nach den Eigenschaften, die er als Einselwesen (Individuum) besitzt; dann nach seinen allgemeinen Wesenheiten, die er als ein Grössentheil einer höhern Gattung in der ganzen Natur selbst hat. — Dem aufmerksamen Denker wird das Aufsuchen der, auch am Einselwesen noch unendlichen, Allgemeinwesenheit in ihrer zeitlichen Wirklichkeit an demselben, eine fruchtbare Uebung seyn, die ihm ein vorher unbeachtetes Gebiet der Wirklichkeit erschliesst, und ihn davon überführt, wie oberflächlich und gehaltlos alle bisherige Logik war. Anm. d. H.

mer thun. Der Stein *muss* immer fallen, wenn er unter den gehörigen Umständen ist; aber der freie Geist *kann* nach *den Gesetzen des Sollens* verfahren, wenn er *will.* Wir erkennen hieraus wieder eine neue Bestimmtheit der Erkenntniss, die wir jetzt betrachten, wornach wir nicht nur Das, was im Allgemeinen bleibend ist, erkennen, sondern auch Das, was werden soll. Noch mehr: denken wir z. B. an die mathematische Erkenntniss einer Zahl oder einer Raumgestalt, so ist der Gegenstand dieser Erkenntniss gar nicht das individuell vollendet Bestimmte, sondern etwas rein Allgemeines, was mit dem zeitlichen Werden gar nichts zu thun hat. Indem z. B. der Geometer die Eigenschaften des Kreises erkennt, so kommt es dabei auf Zeit gar nicht an. In der ganzen Geometrie kommt Zeit gar nicht zu Gedanken, zu Bewusstseyn. Was darin erkannt wird, ist nichts Zeitliches, sondern es ist bloss etwas Allgemeines, indem z. B. alle bestimmte Kreise, die ich mir in Phantasie vorstellen mag, alles Wesenliche des Kreises an sich haben. Da nun diese Beschaffenheiten ganz und gar nicht zeitlich sind, so können wir das Wissen davon *unzeitliche* oder (mit dem gebräuchlichen Kunstausdrucke) *ewige Erkenntniss*, *ewige Wahrheiten* (veritates aeternas) nennen.

Steigen wir noch höher auf in unserm Denken, fassen wir den Gedanken *Gottes,* als eines unendlichen, unbedingten Wesens, so ist dieser Gedanke über aller Zeit, Endlichkeit, Bestimmtheit und Individualität *) erhaben. Denn wir denken ja Gott als das

*) Das Wort: *Individuum*, ist doppelsinnig und wird 1) für Selbwesen (Person), 2) für die Einselwesen derselben Art gebraucht. Hier ist die letzte Bedeutung gemeint. *Krause* läugnet keineswegs die Individualität Gottes. *Vielmehr ist er der erste und bisher einsige Philosoph, der von der absoluten Schauung ausgehend die Erkenntniss von dem persönlichen, lebendigen Gotte, von Gott als Urwesen über der Welt, als Vorsehung, als erbarmendem, liebendem, und heilendem Gotte,* auf strengwissenschaftliche Weise gefunden und gelehrt hat; und eben dadurch den Vorwurf der Feinde der Wissenschaft, als führe die Speculation nothwendig zu Atheismus, in seiner Nichtigkeit darstellt. S. darüber: Vorles. über das System, S. 385—386; woraus ich folgende Stelle anführe, die den Geist jenes Buches hinreichend kennzeichnet, und die Deutschen darauf merksam machen möge, welche Schätze der Wissenschaftforschung sie in einem Buche besitzen, das die Literaturzeitungen theils verschwiegen, theils verunglimpft haben. (Anm. d. H.) „Da nun gesagt werden kann, dass Gott sich das unendliche, unbedingte „Ich ist, und da ferner schon erkannt ist, dass die endlichen Vernunftwe„sen sich in Gott erkennen als endliche Ich, so ist offenbar, dass auch wir „als endliche Geister, indem wir Gott denken, befugt sind, Gott mit dem „Namen: *Du*, im Geiste anzureden und anzusprechen, wohlverstanden, dass „wir unsere endliche Ichheit mit der göttlichen Ichheit dabei gar nicht ver„wechseln; und es wird also der fromme Sinn der religiösen, wesensinni„gen, Ahnung hierdurch bewahrheitet, wonach der religiöse, gottinnige, end„liche Geist Gott anredet: *Du mein Wesen, unser Wesen, mein Gott, unser*

Unendliche, mithin als das Unänderliche — als das Unbedingte, mithin als das nicht von einem äusserlichen Gesetze Abhangige. Nun mag freilich die Frage entstehen: Ist denn so ein Wesen da? Aber davon reden wir auch jetzt noch nicht, sondern nur von der Thatsache, dass wir diese Gedanken als Gedanken vollziehen können. Der Gegenstand dieses Gedankens wird nicht einmal als etwas Allgemeines gedacht, nicht als etwas Zeitliches, Endliches, sondern nach der ganzen unendlichen Wesenheit. Hiermit habe ich aber das zweite Gebiet unserer Erkenntniss in dieser Hinsicht kurz dargestellt, oder vielmehr nur durch einselne Gedanken erläutert. Wenn wir nun die erste Art der Erkenntniss zeitliche nannten, und historische, so wird diese Art der

„*Gott!* Der Wesenschauende aber hat hierüber die unbedingte Gewissheit, „da er weiss und empfindet, dass Gott auch ihn weiss, auch ihn in sein „unendliches Gemüth empfindend aufnimmt. Und da der ganze Wissen-„schaftbau nur die Entfaltung des Gedankens: Gott, in dessen heilige un-„endliche Tiefe ist, so folgt, dass die ganze Wissenschaftforschung Eine „Weseninnigung (Gottinnigung) im Geiste, als schauendem Geiste, ist, Eine „Vergegenwärtigung Gottes im endlichen Geiste, — als die intellectuale Re-„ligion. Die Eine Weseninnigkeit des endlichen Geistes und des Menschen „ist auch Wesensinnigkeit, — wesensinniges Wesenschaun, das ist, die „Wissenschaft des endlichen Geistes und des Menschen. Ja es darf gesagt „werden, wenn es richtig verstanden wird, dass die Wissenschaftforschung „und die Wissenschaftschauung Ein Gebet des Geistes ist *); welches an „sich ganzenthalten ist in dem Anrufe: *Wesen! Gott!* womit auch unser „Wissenschaftbau seinen göttlichen Anfang genommen. Es ist hieraus offen-„bar, dass der wissenschaftforschende endliche Geist sich vor Gott, in Gott „weiss und Gottes unendliche Persönlichkeit stets vor Augen hat; es ist „also unbedingt gewiss, dass Wissenschaftforschung eine gottinnige, reli-„giöse Handlung ist; mit gewöhnlichen Namen bezeichnet, Eine Anbetung „Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Es ist ganz unmöglich, dass echte „Wissenschaftforschung, welche die gliedgebildete Wesenschauung selbst „ist, den Menschen in Gott zerstreue, ihn verleite, dass er Gottes vergesse: „da es ganz unmöglich ist, dass die Eine, selbe, ganze Wissenschaft, als „solche, ohne die Wesenschauung im endlichen Geiste auch nur den An-„fang nehme, und da eben die wissenschaftliche Erkenntniss Gottes, die „Eine wesenliche Gotterkenntniss ist, welche selbst ein innerer Grundtheil „des Weseninneseyns und des Wesenvereinlebens, das ist, der Religion, jedes „endlichen Geistes ist, und zugleich für den endlichen Geist, wie wir schon „oben gesehen, die unerlässlicho ingeistige (subjective) Bedingung aus-„macht, dass der endliche Geist Gottes auch im Gefühl, und dann auch im „Wollen und Leben, inne sey und werde **).

*) „Hieraus ergiebt sich der reine, tiefe, selbst echt wissenschaftliche we-„seninnige, religiöse, Sinn davon, dass die indischen Wissenschaftfor-„scher, Philosophen und Mathematiker alle ihre Wissenschaftwerke mit „Weseninnigung, mit einem Gebete, anheben. (Der wissenschaftliche „Grund davon wird richtig angegeben im Oupnek'hat T. II. p. 399).

**) „In dem Gange der wissenschaftlichen Entwicklung des Selbstinneseyns „Gottes, so wie überhaupt aller Grundwesenheiten Gottes, zeigt sich die „Grundverschiedenheit der *wissenschaftlichen Gotterkenntniss*, oder des „*philosophischen Theismus*, von dem sich so nennenden *Theismus des* „*Vernunftglaubens*, der angeblich „auf dem Selbstvertrauen des end-

Erkenntniss die *unzeitliche* genannt werden müssen und *die ewige* *). Wenn die Erkenntniss der ersten Art die des Besondern und Einselnen genannt wurde, so wird dagegen diese *die Erkenntniss des Allgemeinen* (die *generelle* Erkenntniss) heissen. Wenn die Erkenntniss der ersten Art die des Veränderlichen ist, so ist dagegen diese zweite Art der Erkenntniss die *des Unveränderlichen, des Gesetzlichen* **); und wenn wir Das, was nicht anders seyn kann, das Nothwendige nennen, so ist diese Erkenntniss auch die *des Nothwendigen.*

Fragen wir, ob es zu diesen beiden Eintheilgliedern noch ein drittes geben kann? — Es scheint nicht; denn das Zeitliche und das Ewige sind sich wie Ja und Nein entgegengesetzt ***),

„„lichen Geistes und des Menschen in seine Vernunft, und auf dem über„„schwenglichen Gefühle seiner moralischen Natur,"" — (einem unsteten, „trüglichen, und wenn er nicht durch Gott geweiht und von Gott erfüllt „ist, — unreinen Grund und Boden), ruhen und erbaut werden soll; wel„che Lehre man daher den *gefühlgläubigen Theismus* nennen kann. Von „dieser Lehre aber ist nicht einmal ein unmittelbarer Uebergang zu dem *wis„senschaftlichen Theismus* möglich, weil zu diesem die unmittelbare, unbe„dingte Wesenschauung (Gotterkenntniss) erfordert wird, zu welcher je„ner gefühlgläubige Theismus keinen Grund enthält, deren Möglichkeit „derselbe sogar, unbesehen und unbesonnen leugnet. Dieser gefühlgläu„bige Theismus, wie selbigen z. B. *Jacobi* und seine Schüler dargestellt „haben, ist und bleibt ein blosser wissenschaftlich unbefugter *Anthropo„morphismus*, oder vielmehr *Anthropotheomorphismus*, man drehe und „wende sich in Gedanken und Worten noch so künstlich; da hingegen „der in der Wesenschauung wissenschaftlich geschöpfte, wahrhaft reine, „Theismus zugleich auch in sich in untergeordneter Beziehung ein *The„anthropomorphismus* ist. Der gefühlgläubige Theismus unternimmt es „grundverkehrt, Gott, Den an Ihm selbst nicht zu erkennen er bekennet, „in, durch, und mittelst des Menschen zu erkennen; der wissenschaftli„che Theismus aber erkennt Gott an Gott selbst, und als in, unter und „durch Gott dann auch den Menschen, als ein endliches Ebenbild Got„tes, indem er einsieht die Ungöttlichkeit des Wahnes: Gott als ein „ins Unendliche erweitertes Ebenbild des Menschen denken und erken„nen zu wollen. (Diess wird weiter ausgeführt in der nun bald er„scheinenden Schrift: „Die Religionsphilosophie im Verhältniss zu dem „gefühlgläubigen Theismus").

*) *Krause* braucht die Wörter: *ewig*, *Ewigkeit*, nie für: unendliche Zeit, noch auch für die Zeit nach diesem Leben, sondern in dem, bei Mathematikern und Philosophen üblichen, Sinn, für Das, was den Aenderungen der Zeit nicht unterworfen ist. Es ist in seinem Sprachgebrauche jedoch die Verschiedenheit, dass er denselben Gedanken von seiner reinbejahigen und selbständigen Seite auffasst, den jene bloss von der verhaltlichen und verneinigen Seite kennen. Das Ewige ist ein noch ausser der Zeit daseyendes, dem Zeitlichen theils neben-, theils übergeordnetes Wesenliche, das zwar *mit der Zeit zugleich und vereint ist, aber nicht in sie fällt.* Anm. d. H.

**) Und in bejahiger Beziehung zur Zeit: die Erkenntniss des *Bleibenden.* Anm. d. H.

***) Hier ist, wie schon gesagt, unter dem Ewigen *alles* Nichtzeitliche verstanden, da hingegen später, bei weiter vorgerückter Forschung, mit diesem Worte vorzugweise nur der, dem Zeitlichen *nebenentgegenstehende*, Theil des Nichtzeitlichen bezeichnet wird. — Gegenwärtig aber konnte, der Lehrkunst gemäss, eine Unterscheidung im Sprachgebrauche nicht gemacht werden, welche in der Einsicht des Lernenden noch nicht begründet ist,

ebenso das Individuelle und das Allgemeine. Daher ist auch diese Eintheilung für vollständig zu achten. Aber beide können doch mit einander verbunden gedacht werden; merken wir also darauf hin, ob das in unserem Bewusstseyn so sich findet. Ich behaupte es; denn, wenn ich zuförderst meine Selbsterkenntniss bedenke, so weiss ich, dass ich als ganzes Wesen auch der Grund meiner Individualität bin; und wenn ich alles Das betrachte, was ich in der Zeit will und vollbringe, — wenn ich meine ganze Individualität ins Auge fasse, so muss ich sie beurtheilen, ich mag wollen oder nicht, ich muss darüber urtheilen, ob meine Erkenntniss wahr, ob mein Gefühl edel und rein, mein Willen gut ist. Da beziehe ich ja aber mein geschichtlich Bestimmtes auf Das, was ich seyn soll. Wenn ich nun dieses Urtheil zustandebringe, wornach ich entweder mit mir zufrieden oder unzufrieden bin, so ist diese Erkenntniss meiner selbst eine aus individueller und allgemeiner Erkenntniss vereinte Erkenntniss; denn Was ich geschichtlich bin, erkenne ich als solches, und Was ich seyn soll, erkenne ich auch als solches, und bringe dann Beides zusammen in eine vereinte Erkenntniss, welche dann individuell und generell zugleich ist, indem ich das endliche Vernunftwesen betrachte und taxire nach Dem, was es seyn soll. Diese aus zeitlicher und all- 10.
gemeiner Erkenntniss vereinte Erkenntniss kommt auch vor, in Ansehung Dessen, was nicht Ich ist. Indem wir äussere Objecte erkennen, z. B. die äusserlichen körperlichen Dinge, und etwas Aeusseres in seiner Bestimmtheit erfassen, so beziehen wir es doch zugleich auf den Gedanken des Allgemeinen davon. Wie wenn wir einen bestimmten Baum anschauen, so denken wir zugleich auch an das Allgemeine, und wenn es ein Baum ist, dass dieses Individuum das Allgemeine aller Bäume oder *den Begriff des Baumes* an sich hat. Ja nicht nur diese bestimmte Allgemeinheit wird dabei betrachtet, sondern wir bringen auch ins Bewusstseyn, dass der Baum ein Ding ist, überhaupt, dass er etwas Bestimmtes ist, Eigenschaften hat, ein Ganzes ist, aus Theilen besteht, u. s. f. Alle diese *allgemeinen Begriffe* sehen wir nicht, hören, fühlen wir nicht, sondern wir bringen sie schon zur Betrachtung des Baumes hinzu. — Es mag wohl seyn, dass wir den Begriff: Baum, aus der sinnlichen Betrachtung vieler Bäume nach und nach gebildet haben, aber sollte diess geschehen, so müssten wir schon den allgemeinen Gedanken haben von Etwas, von etwas

da dieser sich dem vorwissenschaftlichen Bewusstseyn gemäss, über den Gedanken des Zeitlichen noch nicht erhoben hat, ja vielleicht von dem durch *Kant* aufgebrachten logischen Missvorurtheil getäuscht wird, über die Formen von Raum und Zeit hinaus einen urselbständigen Inhalt zu denken, sey dem Menschen unmöglich. Anm. d. H.

Aeusserlichem, Objectivem, — ferner die allgemeinen Gedanken von: Ganzes und Theil, von Einheit und Vielheit, von Verhältniss u. s. w. Daher bemerken wir, dass selbst bei der gewöhnlichen sinnlichen Anschauung, bei der bestimmten Erfassung äusserer sinnlicher Objecte, allgemeine Erkenntniss hinzutritt; *dass also eine rein-sinnliche Erkenntniss des Individuellen ohne allgemeine Erkenntniss in unserm Bewusstseyn gar nicht gefunden wird.* Aber noch auf andere Weise wird das Allgemeine und Ewige auf die äusseren Objecte und auf die sinnliche Anschauung davon bezogen; z. B. indem ich urtheile: dieser Baum ist schön; oder: dieser Baum ist gesund und stark; hier habe ich schon den Baum und seinen allgemeinen Begriff gefasst, aber ich beziehe ihn auch noch auf Das, was er seyn *soll.* Ich habe *einen nicht-sinnlichen Gedanken* von Schönheit, Gesundheit, Stärke; nun sehe ich zu, ob dieses sinnlich gegebene Individuum jenem nichtsinnlichen Gedanken gemäss ist oder nicht, — ich beurtheile es. Ebenso z. B. wenn ich urtheile: wie schön, wie gesetzmässig ist die Natur! — so ist in meinem Geiste da: 1) die sinnliche Anschauung, das Gesammtbild der äusseren Welt, aber auch 2) die Ideen der Schönheit und der Gesetzmässigkeit; diese aber sind *allgemeine und ewige Gedanken.* Nun bringe ich beide zusammen, die sinnliche Erscheinung der mich umgebenden Natur und jene Ideen der Schönheit und Gesetzmässigkeit, und urtheile dann, dass jene allgemeinen Ideen an dieser erscheinenden Natur verwirklicht sind.

Wir sehen also hieraus, *dass* nach dem Eintheilgrunde, den wir jetzt erwägen, *die Erkenntniss eine dreifache* ist: 1) *die zeitlich eigenlebliche,* 2) *die ewige, nothwendige, allgemeine,* 3) *die aus beiden vereinte, oder die eigenleblich-allgemeine.* Diese drei besondern Arten der Erkenntniss benennt man gewöhnlich noch auf folgende Weise: man betrachtet das individuell Gegebene vorzugweise als *das Wirkliche, Reelle;* und nennt daher die individuelle, zeitliche Erkenntniss *die reale oder reelle Erkenntniss.* Und weil dagegen die allgemeine, ewige Erkenntniss im Geiste gesehen oder geschaut wird, so nennt man sie *die ideale oder ideelle Erkenntniss* (von ἴδω sehen). Da nun die dritte Art von Erkenntniss aus den beiden genannten verbunden ist, so nennt man sie die *ideal-reale und die real-ideale Erkenntniss,* je nachdem die ideale mit der realen, oder die reale mit der idealen verbunden ist und gedacht wird.

Diess ist nun die Betrachtung des Mannigfaltigen der Erkenntniss nach dem zweiten Eintheilgrunde, wenn man darauf sieht, in welcher Eigenschaft der Gegenstand erkannt wird. Nun stellt sich noch *ein dritter Eintheilgrund* dar, *wenn man fragt, wie wir zu der Erkenntniss gelangen,* oder bildlich: *aus welcher*

Quelle sie fliesse. Der Eintheilgrund also, den wir noch zu betrachten haben, ist *die Erkenntnissquelle.* Wenn wir nun in dieser Hinsicht auf uns merken, so finden wir zunächst *als ersten* Erkenntnissquell *die Sinne*; zuförderst *die Sinne des Leibes,* indem wir behaupten, den zu erkennenden Gegenstand zu sehen, zu hören, zu schmecken, zu riechen, zu fühlen. Alles, was wir von der uns umgebenden Natur Bestimmtes zu wissen behaupten, Das beruht, wie wir sagen, auf den Zeugnissen der Sinne des Leibes, indem wir wahrnehmen, was in den Sinnorganen sich darstellt. So z. B. alle Naturwissenschaft, sofern sie die äusserlich wirkliche Natur in Bestimmtheit erkennt, nimmt ihren Stoff und Inhalt aus der sinnlichen und zwar leiblich-sinnlichen Wahrnehmung. Und sehen wir darauf hin, Was wir eigentlich vermittelst der leiblichen Sinne an äusseren Gegenständen erkennen, so ist es nur ihre zeitliche individuelle Beschaffenheit, oder, Dasjenige, was sie in einer bestimmten Zeit Bestimmtes sind; Was aber die sinnlichen Dinge im allgemeinen sind, Was ihr Gesetz ist, und wie sie seyn *sollen*, Das können wir weder (mit Augen) sehen, noch (mit Ohren) hören, noch irgend mit leiblichen Sinnen wahrnehmen. *Die Sinne also*, finden wir, *geben uns nur Aufschluss über das in bestimmter Zeit vollständig bestimmte Daseyn der leiblichen Dinge.*

Aber zu dem äusseren Sinne kommt auch noch *der innere Sinn hinzu*, wornach wir im Geiste eben solche eigenleblich-bestimmte Objecte sinnlich schauen, als diejenigen auch sind, die wir, durch *die äusseren Sinne* vermittelt, erkennen. Im Traume vermögen wir Alles nachzubilden, was wir leiblich-sinnlich erkannt haben, und der Dichter und der Schönkünstler, sowie der wissenschaftforschende Denker, bilden in ihrer sinnlichen Erkenntniss innerlich gar Vieles, was mit den äusseren Augen und Ohren und anderen Sinnen nie wahrgenommen worden ist, zumtheil auch nie wahrgenommen werden kann, weil es unmöglich ist, dass es in der äusseren Natur wirklich werde. Wir finden also im Innern des Geistes *ein zweites Gebiet der sinnlichen Erkenntniss in der Welt der Phantasie*, die wir eben so innerlich beschauen, wie wir mittelst der äusseren Sinne *die äussere Objecten-Welt* beschauen. Diese doppelte sinnliche Erkenntniss aber erkennt durchaus nur zeitliche vollendete Bestimmtheiten; sie erkennt durchaus nichts Allgemeines, Ewiges, Nothwendiges. Wenn man nun die Erkenntniss des Ewigen und Allgemeinen für die höchste und erste hält, und dagegen die sinnliche Erkenntniss für die zweite, erst nachher entstandene: so kann man sagen, *dass alle sinnliche Erkenntniss aus der nachherigen Erkenntnissquelle fliesst*, *dass sie ein Erkennen a posteriori (sc. fonte seu via cognoscendi)* ist.

Diess ist das erste Gebiet, welches sich in Ansehung des Erkenntnissquells zeigt.

Nun haben wir aber auch zweitens schon bemerkt, dass wir auch Allgemeines, Ewiges, Unveränderliches denken; mithin schreiben wir uns auch noch *einen zweiten Erkenntnissquell* zu: *das Vermögen, Allgemeines und Ewiges zu denken und zu erkennen.* Und da diese Gedanken und Erkenntnisse nicht aus den Sinnen stammen, so werden wir diesen Erkenntnissquell *den übersinnlichen Erkenntnissquell* nennen. Da man ferner das Vermögen, das Allgemeine und Ewige zu erkennen, auch *Vernunft* oder *Verstand* nennt, so können wir sagen, dass diese Erkenntniss aus der Vernunft oder dem Verstande stamme; und wenn solche Gedanken des Allgemeinen und Ewigen rein für sich gedacht werden, ohne an das Zeitliche und Sinnliche zu denken, so kann gesagt werden, *dass der Erkenntnissquell davon die reine Vernunft oder der reine Verstand ist.* Wenn man nun diese Erkenntniss in der eben angegebenen Beziehung für die ehere, höhere hält, so nennt man den Erkenntnissquell dafür *das prius*, und sagt, diess *Erkennen* sey *a priori;* so z. B. der reine Gedanke des Guten, was da im Allgemeinen geschehen *soll*, stammt aus gar keiner sinnlichen Erfahrung, sondern ist ein reiner Vernunftgedanke, ein Gedanke a priori.

Andere Erkenntnissquellen finden wir in uns nicht; aber Das ist zu untersuchen: *ob nicht diese beiden Erkenntnissquellen wesenlich vereint sind, gleichsam zusammen fliessen? ob es nicht Erkenntniss giebt, die aus beiden Erkenntnissquellen zusammen gebildet wird?* Diess letztere nun findet sich allerdings und zwar durchgängig, wir mögen denken, Was wir wollen; denn, da vorhin schon bemerkt wurde, dass nichts Individuelles, Zeitliches, als solches, aufgefasst wird, ohne dass man es zugleich auf seinen Begriff bezieht: so ist hieraus offenbar, dass dabei beide Erkenntnissquelle zugleich fliessen. Wenn ich den Baum in seiner sinnlichen Gegebenheit auffasse, so denke ich zugleich: *ein Baum* ist's. Aber der Begriff: Baum, d. i. der Gedanke Dessen, was allen Bäumen gemeinsam ist, kann nicht in Phantasie gesehen, nicht gehört, und überhaupt nicht sinnlich wahrgenommen, er muss rein *gedacht* werden. Folglich liefert der nicht-sinnliche Erkenntnissquell für die sinnliche Erfassung in der sinnlichen Wahrnehmung allemal den Begriff, worein die sinnliche Wahrnehmung von mir gefasst wird, und wornach ich fernerhin alles sinnlich Wahrgenommene beurtheile, ob es so ist, wie es seyn soll. Wenn ich das sinnlich Gegebene nach Ideen würdige, so giebt mir die reine Vernunft (a priori) hiezu die Ideen, und die sinnliche Anschauung (a posteriori) giebt mir den sinnlichen, individuellen

Gegenstand. Daraus sehen wir: *dass die sinnliche und die nichtsinnliche Erkenntnissquelle beide sich zu einer dritten vereinigen, welche sie beide zugleich und vereint ist.*

In Ansehung des Sprachgebrauchs ist noch Folgendes zu bemerken. Man nennt die sinnliche Erkenntniss oft vorzugweise *Erfahrungerkenntniss, empirische Erkenntniss;* dagegen aber die Erkenntniss der reinen Vernunft nennt man *übersinnliche Erkenntniss oder reine Vernunfterkenntniss.* Daher kann gesagt werden, *dass unsere Erkenntniss aus Erfahrungerkenntniss und aus reiner Vernunfterkenntniss bestehe, die sich zu einer dritten Erkenntniss vereinigen, die da Erfahrungerkenntniss und Vernunfterkenntniss zugleich ist.*

Diess sind die Ergebnisse der vorläufigen Wahrnehmungen der Mannigfalt der Erkenntniss. Aber dabei entstehen dem denkenden Geiste gar viele wichtige Fragen, wovon hier einige erwähnt werden sollen.

1) Wie kommen wir zu Gegenständen ausser uns, dass wir sie sinnlich, oder gar nichtsinnlich, erkennen, wie kommen diese angeblich *äusseren* Gegenstände zu uns herein, und, wie können wir uns für befugt halten, zu behaupten, *dass diese Aussendinge so seyen, wie wir sie erkennen?* Mit andern Worten: *Wie kommen wir dazu, unsern Gedanken objective Gültigkeit beizumessen,* zu behaupten, dass sie Wahrheit haben?

2) *Welche Erkenntniss ist nun eigentlich die ehere und die wichtigere;* ist's die allgemeine, ewige, oder ist's die zeitliche, individuelle? Die allgemeine und ewige hat grösseren Umfang, es fehlt ihr aber die unendliche Bestimmtheit. Dagegen die sinnliche Erkenntniss hat die unendliche Bestimmtheit und Frische des Lebens, hält sich aber im beschränkten Gebiete und giebt nicht das Allgemeine, Ewige, Nothwendige. Insofern die ewige Erkenntniss das Unbedingte erkennt, ist sie offenbar die erstwesenliche, und höher, als jede andre; aber insofern sie bloss Allgemeines erkennt, steht sie bloss *neben* der Erkenntniss des Individuellen, im Leben Wirklichen; denn auch das Unvollkommene, Das, was nicht ist, wie es seyn soll, kann allgemein gedacht werden. Doch diess ist erst weiter unten genauer zu untersuchen.

3) Welche von diesen Erkenntnissen ist der Zeit nach und dem Gesetze der Entwickelung des Geistes nach die ehere oder frühere? Fangt unser Erkennen an mit allgemeinen, ewigen Gedanken, mit Begriffen a priori, oder fangt es an mit sinnlicher Erkenntniss vollendet-endlicher, zeitlicher Dinge, mit Erkenntniss a posteriori? Entwickelt sich etwa die Erkenntniss a priori aus der a posteriori, oder findet das Umgekehrte, oder keines von Beidem statt?

Alle diese Fragen verdienen es wohl, hier aufgestellt zu werden, und das wissenschaftliche Denken fordert, dass wir sie uns als Aufgaben, als Probleme für die tiefere Untersuchung aufbewahren, um dann im zweiten Cursus dieser analytischen Logik auf alle diese Fragen zurückzukommen, und selbige, wo möglich, zu beantworten. An dieser Stelle indessen können sie nicht beantwortet werden; desswegen müssen wir uns hüten, hierüber voreilig etwas anzunehmen, ohne dass wir es *wissen*, und ohne dass *wir* selbst es wissen. Aber der menschliche Geist, der noch nicht wissenschaftlich gebildet ist, nimmt sich nicht diese Geduld, welche für jede Aufgabe die gehörige Stelle der Untersuchung abwartet, wo eine wissenschaftliche Frage ihre Lösung findet, sondern er eilt zum *Urtheil*, als zum *Vorurtheile* *), er entscheidet voreilig. Z. B. in Ansehung jener vorhin erwähnten Frage: welches die ehere von unseren Erkenntnissen sey, ist die Annahme weit verbreitet: *alles unser Erkennen gehe von sinnlicher Erkenntniss aus*, die sinnliche Erkenntniss sey die ehere, und alles unser allgemeines Denken reiche selbst nicht weiter, als die sinnliche Erfahrung. *Nichts*, sagt man, *ist im Verstande*, *was nicht früher in den Sinnen gewesen wäre* (nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu). Dazu bemerkte unterandern *Leibnitz*, es müsse also zum wenigsten der Verstand (intellectus) selbst, davon ausgenommen, und gesetzt werden: nihil est in intellectu, nisi ipse intellectus. Ueberhaupt aber kann man dieses Vorurtheil rein umkehren und behaupten: *nichts ist in dem Sinne, was nicht zuvor in dem Verstande.* Denn wenn wir nur erwägen, was schon vorhin bemerklich gemacht wurde, dass man bei der Auffassung sinnlicher Gegenstände allemal schon allgemeine Begriffe hinzubringt, so scheint es vielmehr, dass Das wahr ist, was so eben zuletzt behauptet wurde. Erinnern wir uns aber noch daran, dass alles unser bestimmtes Wollen, Denken und Thun nach Zweckbegriffen eingerichtet wird, denken wir an die Erfinder in Künsten und Wissenschaften, besonders an die Werke der schönen Künste: so scheint es, dass bei dem Menschen allemal der *allgemeine*, *ewigwesenliche* Gedanke zuerst da seyn müsse, und dass erst danach das Sinnliche erfasst und

*) Zum richtigen Verständnisse ist es durchaus nothwendig, sich für die Folge zu merken, dass *Krause* das Wort: *Vorurtheil*, für jedes *vor* der wissenschaftlichen Befugniss gefasste und darum wissenschaftlich noch unbefugte Urtheil braucht, bestehe ein solches nun mit der Wahrheit oder widerstreite es ihr; dass also beiweitem nicht jedesmal ein irriges Vorurtheil, ein *Missvorurtheil*, gemeint ist, wenn das Wort ohne nähere Bestimmung angewandt wird. Anm. d. H.

gebildet werde. Wie aber dem in Wahrheit seye, das werden wir weiter unten an der gehörigen Stelle gründlich zu erwägen haben.

Geschichtliche Erklärung einiger Eintheilungen der Erkenntniss bei andern Philosophen.

Wolf's Eintheilung der Erkenntniss, welche er im Systeme 11. der Logik aufstellt, ist die Eintheilung in *historische*, *philosophische und mathematische.* — Er sagt: „Cognitio humana triplex est, historica, philosophica, mathematica"; und folgt hiebei den Erklärungen des *Platon* und des *Aristoteles.* Die historische Erkenntniss bestimmt er: „Cognitio eorum, quae sunt, atque fiunt, sive in mundo materiali sive in substantiis materialibus accidant, historica a nobis appellatur."

Diess stimmt aber nicht mit der Anschauung des Gegenstandes, noch mit dem Worte: *historisch*, überein. Denn *historisch* ist lediglich *Das*, *was geschieht*, *nicht überhaupt Das*, *was ist.* Es hätte also gesagt werden sollen: Cognitio eorum, quae fiunt et quatenus fiunt, historica est. Und auch diess wäre noch nicht genau genug, weil auch das Geschehen und Werden im Allgemeinen, in seiner ewigen, unänderlichen, nothwendigen Gesetzmässigkeit, also philosophisch, erkannt werden kann; wie in der Philosophie der Geschichte geschiehet. Würde *das Historische* in dem *Wolfischen* Sinne genommen, so wäre sogar der Gedanke: Gott, historisch, weil nemlich Gott *ist* und als *seyend* erkannt wird, ohne dass man eines Grundes von Gott sich bewusst ist, weil Gott als das Unendliche, Unbedingte keinen Grund hat. Die philosophische Erkenntniss definirt Wolf so: „Cognitio *rationis* eorum, quae sunt vel fiunt, philosophica dicitur." Daraus sehen wir, dass das Eigenthümliche der philosophischen Erkenntniss in die Erkenntniss des Grundes gesetzt wird. Aber diess ist mit der Sache selbst nicht einstimmig; denn vielmehr *das* macht das Erkennen philosophisch, dass ihr Gegenstand nicht-sinnlich ist, und dass die Erkenntniss allgemein, ewig und nothwendig ist. Freilich gehört zur philosophischen Erkenntniss unterandern wesenlich auch Diess, dass der Grund, das Warum? und das Wodurch? von endlichen, oder nur in ihrer Art unendlichen Dingen erkannt werde; diess ist aber nur eine einselne, und zwar eine untergeordnete Eigenschaft der philosophischen Erkenntniss. Die oberste philosophische Erkenntniss könnte nur die Erkenntniss des Unbedingten, Unbegründeten seyn, wenn sie anders möglich ist; denn es ist schon hier offenbar, dass wenn der Grund erkannt werden soll, zuoberst etwas erkannt werden muss, was

unbegründet ist, und eben desshalb auch der Grund von Allem und Jedem seyn kann. In *Wolf's* Definition der philosophischen Erkenntniss fehlt also gerade die Hauptsache, dass die philosophische Erkenntniss zuoberst ein unbedingtes Princip erkennt. Wäre *Wolf's* Erklärung richtig, so würde die Erkenntniss Gottes für unmöglich erklärt werden müssen; weil Gott nicht als durch irgend etwas begründet gedacht werden kann; indem Gott gedacht wird als das Absolute, Unbedingte, mithin auch als das Unbegründete. (Nach *Wolf* aber ist Gotterkenntniss in reiner Vernunft wohl möglich, und er hat selbige aufzustellen gesucht in seiner natürlichen Theologie).

Die mathematische Erkenntniss definirt *Wolf* so: „Cognitio „quantitatis rerum est ea, quam mathematicam vocamus." Daraus sehen wir, dass er die eigentliche Wesenheit der Mathesis in die Grösse setzt. Es ist aber nicht an dem, dass sich die mathematische Wissenschaft bloss mit der Grösse beschäftigt; denn z. B. die ausgebreitete mathematische Disciplin, welche man *Combinationslehre* nennt, hat mit der Grösse gar nichts zu schaffen, sondern sie betrachtet nur, wie aus mehren einselnen Dingen, sie mögen gross seyn oder nicht, Theilganze gemacht werden können; z. B. dass drei Dinge sich sechsmal versetzen lassen. Ebenso betrachtet die Geometrie die Raumgestaltungen nicht bloss ihrer Grösse nach, sondern auch ihrer Art oder Qualität, d. i. aber ihrer Gestalt, nach. Es ist also diese Definition der mathematischen Erkenntniss zu eng. Ausserdem ist offenbar, dass die mathematische Erkenntniss, selbst nach *Wolf*, zur philosophischen geschlagen werden müsste; denn es wird ja in der mathematischen Wissenschaft durchgehends die *ratio*, d. i. *der Grund*, des Erkannten erkannt, ausserdem würden die Mathematiker nichts beweisen; vielmehr ist die mathematische Wissenschaft durch und durch demonstrativ, also nach *Wolf* philosophisch. Es ist auch offenbar, dass der ganze Gegenstand der mathematischen Wissenschaft nichtsinnlich ist, dass also die mathematische Erkenntniss zur reinen Vernunfterkenntniss gehört.

Uebrigens war die Eintheilung in historische, philosophische und mathematische Erkenntniss aus der griechischen Philosophie hergebracht. Schon *Platon* und *Aristoteles* unterscheiden diese drei Arten mit Bestimmtheit; aber sie hatten davon eine verschiedene Ansicht. Denn *Platon* behauptete, die mathematische Erkenntniss sey eine mittlere, aus sinnlicher und nichtsinnlicher gemischte, weil überall, zumal bei den damals gewöhnlichen mathematischen Betrachtungen, sinnliche Schemen (schemata) im Raume gebraucht werden. Nun erkennt, nach *Platon*, die Philosophie die ewigen Ideen; die sinnliche Erkenntniss das Indivi-

duelle, im Leben Geschehende mittelst der äusseren Sinne, „ist „also mit dem Stoffe, dem Materiellen, verunreint und befleckt.“ Also musste er urtheilen, dass die Mathesis einen mittleren Rang zwischen Beiden einnehme, und die hohe Würde der Philosophie nicht erreiche; denn indem sie Allgemeines, Ewiges erkenne, seye sie philosophisch, durch die schematischen Figuren aber seye sie ebenfalls mit dem Sinnlichen und Stofflichen befleckt. Diese Ansicht hat *Proclos* weiterausgeführt in seinem Commentar über des *Euklides* Elemente. Aber *Aristoteles*, der in dieser Hinsicht tiefer und schärfer sah, als *Platon*, bemerkte, dass das Sinnliche bei mathematischen Betrachtungen gar nicht zur Sache gehört, sondern bloss zur Erläuterung des forschenden und erkennenden Geistes dient. Daher behauptet *Aristoteles*, die mathematische Erkenntniss sey durchaus nichtsinnlich, folglich die Mathesis ein Theil der Philosophie und zwar einer ihrer obersten Theile, ein Theil Dessen, was man nachher Metaphysik genannt hat.

Diese *Leibnitz - Wolfische* Definition der drei Erkenntnissarten finden wir noch schärfer und bestimmter ausgedruckt bei *Reusch* im systema logicum. Er definirt die historische Erkenntniss so: „Cognitio eatenus *historica s. vulgaris*, item *phaeno-* „*nomenorum* audit cognitio: quatenus nobis repraesentat modo „*quod* sit vel fiat quidquam, non vero *cur* sit, i. e. ὅτι non vero „διότι manifestat.“ In dieser Unterscheidung des Was, ὅτι, von dem Warum, dem Durchwas, διότι, folgt *Reusch* ebenfalls dem *Aristoteles*. Also *die* Erkenntniss heisst nach *Reusch* historische, die da einsieht: *dass* etwas ist, nicht: *warum* etwas ist. Darin, dass *Reusch* die historische Erkenntniss *vulgaris*, die *gemeine*, *gewöhnliche*, nennt, spricht er ein Grundvorurtheil der damaligen Zeit aus. Allerdings haben die Menschen alle eine *gewöhnliche*, *historische* oder *empirische* Erkenntniss, sie ist aber ebensowenig wissenschaftlich, als die *gewöhnliche* oder *gemeine philosophische Erkenntniss*, *die ebenfalls alle Menschen haben*, z. B. in ihren ahnenden Gedanken von Tugend, Recht, Schönheit, — Wesenheit, Gott. — Die Zeit ist glücklicherweise vorüber, wo die Philosophen verachtend auf den Geschichtforscher und auf die Geschichtwissenschaft herabsahen; — die doch in ihrer Art ebenfalls Selbstwerth hat, und ebensoviel Mühe und Arbeit und Kunst erfordert, als die philosophische Wissenschaftforschung und Wissenschaftdarstellung in ihrer Art erfordern mag. Die philosophische Erkenntniss dagegen definirt *Reusch* so: „Cognitio, rationibus s. principiis cognoscendi instructa, dicitur *phi-* „*losophica:* adeoque cur aliquid sit vel fiat seu non tantum ὅτι „sed quoque διότι nobis manifestat.“ Hierin ist schon etwas mehr,

als in der *Wolfischen* Erklärung enthalten; indem Principien, das ist oberste, absolute Gründe, der philosophischen Erkenntniss gefordert werden. Aber diese Erklärung ist dennoch ebenso einseitig geblieben, als die *Wolfische*; da auch nach ihr die ganze Wesenheit der philosophischen Erkenntniss darein gesetzt wird, dass sie ihre Erkenntniss *durch Schlussreihen (ratiocinando) aus Gründen* herleite; da doch dieses nur eine untergeordnete Eigenschaft der philosophischen Erkenntniss ist, und da im Gegentheil dieses Verfahren schon selbständige, in sich selbst gewisse Erkenntnisse voraussetzt, die zugleich den Hauptinhalt der Philosophie ausmachen; so die Erkenntniss: *Gott*, und die Erkenntniss: *Ich*; welche erstere *nicht* durch Schlussfolge hergeleitet werden *kann*, die letztere aber, um *gewiss* zu seyn, *nicht* aus einer Schlussfolge abgeleitet zu werden *braucht*. Die mathematische Erkenntniss erklärt *Reusch* so: „Tertius et ultimus cognitionis humanae gradus est, si quantitatem *et* principiorum ac rationum *et* principiatorum investigamus, quae cognitio dicitur *mathematica*." Hierin liegt die Behauptung, dass die mathematische Erkenntniss die vollendetste von allen sey, weil sie sogar die Principe und Gründe der Quantität nach erkenne. Diese nähere Bestimmung der mathematischen Erkenntniss rührt von *Leibnitz* her; es ist aber dabei zu bemerken, dass die Quantität nicht einmal der einsige Gegenstand der mathematischen Erkenntniss ist, und dass die Quantität selbst nur auf nichtsinnliche Art erkannt werden kann; dass also die mathematische Erkenntniss nach der eigenen Erklärung dieser Denker mit der Philosophie zusammenfällt. Die Principien selbst haben überdiess gar nicht die Bestimmtheit der Grösse an sich; weil *gross* Das ist, *was in bestimmter Grenze ganz ist*. — Aus diesem Vorurtheil entsprang auch für *Wolf* das falsche Verfahren, die ganze Philosophie in mathematischer Form abzuhandeln, welches er zwar in wohl dreissig Quartbänden, aber ohne wesenlichen, bleibenden Erfolg, versucht hat. Ueber die Erkenntniss a priori und a posteriori giebt *Reusch* (§. 618) folgende Erklärung: „via ad veritatum cognitionem perveniendi „est duplex: altera *a posteriori* seu per experientias, i. e. si solo „sensu ducimur ad veritates: altera *a priori*, si ratiocinando „a veritatibus cognitis ad incognitas progredimur." Die Erkenntniss a posteriori soll also auf sinnlicher Erfahrung beruhen. Die Erklärung ist richtig, wenn man unter der sinnlichen Erfahrung auch das innere Sinnliche der Welt der Phantasie mitbegreift. Aber die zweite Erklärung, der Erkenntniss a priori, ist mangelhaft; denn sie giebt nur einen Theil dieser Erkenntniss an. *Reusch* sagt, dass man durch Schlussfolgen von erkannten Wahrheiten zu unbekannten fortschreite; aber das Fortschreiten

druckt nicht die Wesenheit dieser Erkenntniss selbst aus, und nicht lediglich das Schliessen (ratiocinatio) macht diess Erkennen aus, sondern vielmehr Diess: dass der Gegenstand nicht in der Sinnlichkeit gegeben ist, und dass die Erkenntniss Allgemeinheit, Ewigkeit und Nothwendigkeit hat. Ueberdem kommt ja das Schliessen auch vor in Ansehung sinnlicher Dinge, und jedes Schliessen setzt schon die Erkenntniss des Höhern voraus, woraus geschlossen wird; es kann also die nichtsinnliche Erkenntniss oder die Erkenntniss a priori nicht lediglich in das Schliessen gesetzt werden.

Kant stellt folgende Eintheilung der Erkenntniss auf. Er theilt, wie auch ich, die Erkenntniss dreifach ein: „1) nach ihren „Quellen, 2) nach den Gegenständen, 3) nach der Erkenntniss„art." — Das erste Glied, *nach den Quellen der Erkenntniss*, enthält nach *Kant* folgende beiden Unterglieder: „a) empirische Erkenntniss, a posteriori; objectiv-historische, cognitio ex dictis, die und sofern sie ihrer Materie nach von Eindrücken der Objecte abhängt; Erkenntniss durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung; b) reine Vernunfterkenntniss, a priori, in objectiver Bedeutung, rationale Erkenntniss — durch Schlüsse aus Principien, sofern sie durch die Gesetze des Vorstellungsvermögens bestimmt ist." — Diese Eintheilung, sieht man, stimmt mit der überein, die auch wir gefunden haben; dass nämlich die Erkenntniss darnach verschieden ist, ob der Gegenstand in seiner sinnlich-individuellen Bestimmtheit erkannt werde, oder aber in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Man wird aber sogleich auch Diess bemerken, dass *Kant* das dritte Glied weggelassen hat, nämlich diejenige grundwesenliche Erkenntniss, die aus der empirischen und der reinen zusammengesetzt ist. Uebrigens ist diese vereinte Erkenntniss von *Kant* nicht unbemerkt geblieben, sondern er gründet auf sie die ganze *Kritik der Urtheilskraft*. Er hat sie nur hier in der Eintheilung zu erwähnen vergessen. Noch muss ich bemerken, dass *Kant* in die Erklärung der Erkenntniss a priori die vorhin erklärte *Leibnitz-Wolfische* Beschränktheit aufgenommen hat, dass die rationale Erkenntniss durch Schlüsse aus Principien fortschreite. Freilich ist Das richtig, dass sie zunächst die Principien erkennt, und mittelst des Schliessens aus Principien Wahrheiten ableitet; aber es macht nicht die ganze Wesenheit der Erkenntniss a priori aus, sondern vielmehr, Das ist ihre eigenthümliche Wesenheit, dass sie das Allgemeine, Ewige, Nothwendige erkenne. Nach der *Kantischen* Erklärung würde die Erkenntniss a priori schon die Erkenntniss der Principien voraussetzen; vielmehr aber ist die Erkenntniss der Principien die oberste Erkenntniss a priori

selbst. Die Glieder des zweiten *Kantischen* Eintheilgrundes, d. i. die Erkenntniss nach dem Gegenstande, sind: „a) theoretische Erkenntniss, Wissen dessen, was ist oder geschicht; wo die Erkenntniss den anderweitiggegebenen Begriff und seinen Gegenstand bloss a priori nach ihren Gesetzen bestimmt; b) practische Erkenntniss dessen, was seyn und geschehen soll, Erkenntniss der Bestimmungsgründe des Willens.“ Zu dieser Eintheilung bemerke ich Folgendes: Diess ist eigentlich gar keine Eintheilung nach dem Gegenstande, sondern nur nach der Art des Daseyns, ob nämlich etwas überhaupt ist, oder ob es zeitlich, und zwar durch den Willen bestimmt ist. Die Eintheilung nach dem Gegenstande zeigt sich vielmehr als *die*, dass erkannt werde: das Ich, oder das Nicht-Ich, oder Beide vereint. Zweitens bemerke ich hierbei, dass die Erkenntniss des Praktischen, z. B. die Sittenlehre, nichtsdestoweniger theoretische Erkenntniss ist, dass also die von *Kant* aufgestellten Eintheilglieder sich nicht einmal ausschliessen. Endlich bemerke ich noch, dass das dritte Glied fehlt, nämlich die aus der theoretischen und praktischen Erkenntniss vereinte Erkenntniss. So ist z. B. *das Naturrecht*, als Erkenntniss der Idee und des Ideals des Rechts, rein theoretisch; *die geschichtliche Staatskunstwissenschaft*, rein practisch; aber die aus Beiden vereinte Wissenschaft *der echten Staatskunst* selbst ist theoretisch und praktisch zugleich und vereint. Der dritte Eintheilgrund endlich giebt bei *Kant* folgende Glieder: „nach der Erkenntnissart“, sagt er, „subjectiv betrachtet, ist die Erkenntniss: a) historische in subjectiver Bedeutung, aus Wahrnehmung und Unterricht; b) rationale in subjectiver Bedeutung, aus eigner Vernunft.“ Wir sehen, dass diese Eintheilung mit derjenigen übereinstimmt, welche wir selbst nach der Erkenntnissquelle oben fanden, wornach unsere Erkenntniss entweder aus den Sinnen stammt, als historische, oder aus reiner Vernunft, als aus der nichtsinnlichen Erkenntnissquelle, als rationale Erkenntniss. Da fehlt nun aber bei *Kant* wieder das dritte Glied, welches nicht weniger wichtig ist, als die beiden ersten, nämlich diejenige Erkenntniss, die aus der historischen und rationalen vereint ist; und die da überall vorkommt, wo das Sinnliche auf Ideen und Begriffe bezogen und darnach gewürdigt wird; eine Erkenntniss, die sich schon im gewöhnlichen Bewusstseyn findet. Die *Kantische* Eintheilung der Erkenntniss nähert sich also der Wahrheit mehr an, als die *Leibnitz-Wolfische*; sie ist aber besonders darin unvollständig, dass allemal das dritte Glied, die Vereinerkenntniss, fehlt.

Dritte Wahrnehmung: Das Verfahren des Geistes im Denken.

Gehen wir nun in unserer eigenen Selbstbeobachtung weiter! Wir haben im allgemeinen ersehen, Was *denken* ist, und Was *erkennen* ist; auch haben wir vorläufig die verschiedenen Arten der Erkenntniss ins Bewusstseyn gebracht. Wir haben also unsern Gegenstand im Ganzen wahrgenommen und die allgemeine Wahrheit darüber gefunden. Da nun das Denken und das Erkennen der einsige Gegenstand unserer Wissenschaft, der Logik, ist: so kann nur die Aufgabe seyn, dass wir den innern Gehalt des Denkens und Erkennens nun noch genauer betrachten; und zwar, dass wir wiederum zuerst auf unsere Thätigkeit hinsehen, also *das Denken* genauer betrachten. Wir wollen genau darauf hinsehen, wie wir es eigentlich machen, wenn wir denken, und Was wir eigentlich thun, indem wir denken; oder wie wir uns selbst weiter bestimmen im Denken; zuerst also werden wir *die besondern Thätigkeiten oder Functionen aufsuchen*, die das Denken enthält und aus denen es besteht. Da aber das Denken zur Erkenntniss führen soll, und zwar zur Erkenntniss der Wahrheit, so wird zweitens unsere Thätigkeit im Denken auch bestimmt seyn durch den zu erkennenden Gegenstand; daher haben wir dann auch zu untersuchen, wie unsere Thätigkeit durch deren Gegenstand, das zu Erkennende, mitbestimmt wird, wie wir denkend wirksam seyn oder operiren müssen, um wahre Erkenntniss, als das Werk des Denkens, zustandezubringen. Wir müssen also folgende beiden Aufgaben getheilt lösen: 1) die Thätigkeit des Denkens selbst in ihrer weitern Bestimmtheit, in ihren *Grundverrichtungen*, oder *Grundfunctionen* zu erkennen; 2) zu erkennen, wie die Thätigkeit des Denkens bestimmt wird durch den zu erkennenden Gegenstand; oder wir haben die bestimmten *Grundwerkthätigkeiten*, die *Grundoperationen* des Denkens zu erkennen.

Wir können den Inhalt dieser besondern Aufgaben auch kurz so bezeichnen: erstlich sind *die Grundverrichtungen des Denkens*, dann zweitens auch *die Grundwerkthätigkeiten des Denkens* aufzusuchen.

A) Von den Grundverrichtungen (Grundfunctionen) des Denkens.

Wenn wir uns in dieser Hinsicht beobachten, so finden wir, 12. dass die erste bestimmte Thätigkeit oder Verrichtung an der Einen Thätigkeit des Denkens diese ist: *hinzumerken*, uns geistig hinzuwenden oder hinzuneigen zu der Beschauung des Gegenstandes selbst, oder wie man es gewöhnlich nennt: *zu reflectiren.* Ohne dass wir als Geist hinsehen, hinschauen, hinmerken, nehmen wir gar nichts denkend wahr; sey es nun, dass wir uns selbst denken, so müssen wir auf uns selbst reflectiren; oder mögen wir

etwas Anderes wahrnehmen sollen, z. B. äussere Gegenstände, so nehmen wir nur so lange und nur insoweit etwas wahr, als wir eben hinmerken. Merken wir auf etwas Anderes, so nehmen wir die stärksten sinnlichen Einwirkungen dennoch nicht ins Bewusstseyn auf. Wer denkend in sich vertieft ist, sieht bei offenen Augen nichts von den äusseren Dingen; und wenn wir gleich bemerken, dass auch seine äusseren Augen hin und her gehen, während er nur auf innere Gegenstände hinblickt, so nimmt doch der in sich Vertiefte das in seinem Auge Abgebildete nicht wahr, eben weil er nicht hinmerkt, und solange er nicht hinmerkt. Sogar heftige Lust und heftiger Schmerz wird nicht bemerkt, wenn man nicht hinmerkt; und man kann des heftigsten Schmerzes mächtig werden, wenn es nur gelingt, darauf nicht hinzumerken. Das *Reflectiren* kann auf jeden Gegenstand, auf alles Denkbare und Erkennbare hingelenkt werden; also auch auf das *Hinmerken* selbst, denn es selbst ist auch ein Gegenstand, auch ein Wesenliches. Aber unsere Reflexion wird nicht immer ins Bewusstseyn aufgenommen, z. B. der geometrische Denker sieht augenblicklich hin auf die Gestalt, die er sich innerlich bildet, aber er bringt es nicht immer ins Bewusstseyn, dass er darauf hinmerkt. Um aber das Reflectiren ins Bewusstseyn zu bringen, müssen wir auf unser Reflectiren reflectiren, auf unser Hinsehen hinsehen. Das geschieht dann allemal bei bestimmten Veranlassungen dazu; besonders, wenn sich im Denken ein Hinderniss darstellt, so wird man aufmerksam auf seine Thätigkeit, reflectirt auf sein Reflectiren. Zwar hangt das Reflectiren zumtheil von unserem freien Willen ab; aber es kommt zugleich darauf an, dass es zur Wahrheit führe, desshalb muss es sich zugleich nach der Wesenheit und dem Gesetze des Gegenstandes richten, und Das, worauf reflectirt werden soll, muss schon zumtheil angeschaut werden. Da nun das Reflectiren selbst gesetzmässig ist, so wird es um so vollkommner seyn, als der Geist selbst wieder auf das Reflectiren reflectirt, und es dann mit Besonnenheit gesetzmässig und zweckmässig einrichtet. So reflectiren wir hier auf das Reflectiren, eben um zu erkennen, Was Reflectiren ist. — Ja selbst auf unser Reflectiren auf das Reflectiren können wir reflectiren; — wie wir soeben thun.

Betrachten wir jetzt die Thätigkeit des Hinmerkens oder Hinsehens etwas genauer. Ist Das, worauf wir hinsehen, etwas Endliches, Bestimmtes, so hat die Reflexion eine bestimmte Richtung, wornach gerade auf Diess gesehen wird und auf alles Andere nicht. Dann ist also das Reflectiren auf Dieses zugleich ein Nichtreflectiren auf Jenes, z. B. reflectire ich auf mich selbst, so reflectire ich insoweit nicht auf etwas Anderes. Um mich hinzu-

wenden auf *Dieses*, muss ich mich abwenden von einem *Andern*, ich muss mich *abstrahiren* (mentem abstrahere), eben damit ich diese bestimmte Richtung nur auf Diess nehmen könne. Folglich die Reflexion auf etwas Endliches ist nothwendigerweise Abstraction von einem Andern. Da nun der endlichen Gegenstände gar viele sind, *so erscheint mir meine Reflexion als ein geistiges Hin- und Hersehen*, sowie auch mein äusseres Auge dabei unwillkührlich hin- und hersieht, indem es von diesem Gegenstande auf einen andern übergeht. Da erscheint also das Reflectiren als ein Hin- und Herbewegen des schauenden Geistes in beliebigen Richtungen unter dem Bilde einer vielfach gebrochenen geraden Linie, als eine beliebig gerichtete Thätigkeit oder Agilität. Aber, wenn der Gegenstand, auf den ich hinmerke, unendlich ist, so ist von solch einem Hin- und Hergehen in Hinsicht seiner, als unendlichen, nicht die Rede, und dann taugt auch das Bild des Linienziehens nicht mehr. Wenn z. B. der Gedanke des Geometers auf seine bestimmten Schemen reflectirt, — so ist das ein stetiges Hin- und Hersehen, ein Uebergehen von einem endlichen Gegenstande zum andern. Wenn man aber auf den ganzen unendlichen Raum reflectirt, so hat dieses Hinsehen nicht mehr die Form des endlichen Hin- und Hergehens, oder Hin- und Herfahrens, sondern es merkt auf den ganzen, in seiner Art unendlichen, Gegenstand hin. Denken wir in dieser Hinsicht den höchsten Gedanken, dessen wir fähig sind, den Gedanken eines unendlichen, unbedingten Wesens, so müssen wir dabei freilich auch reflectiren, hinmerken, hinsehen; aber dieses Hinsehen ist nicht mehr Wegsehen von allem Andern, nicht ein Abstrahiren, sondern es ist eben ein Hinmerken auf das Unendliche, Unbedingte, welches auch Alles an, in und unter sich begreift. Sehen wir auf den Umfang oder das Gebiet unsers Hinmerkens, so finden wir, dass es ein vollendet-endliches ist, insofern wir auf Sinnlich-Bestimmtes, Individuelles, hinmerken. Dennoch aber umfassen wir innerhalb dieses endlichen Gebietes stets zu gleicher Zeit Mehres, Unterschiedenes; und wenn wir gleich von allem andern Sinnlich-Bestimmten, was ausser dem Gebiete unsers Reflectirens liegt, absehen, so enthält doch das Gebiet der Reflexion selbst zugleich mit der Einheit des Ueberschauten auch Vielheit, auch Unterschiedenes, welches gegeneinander ein Anderes ist; d. i. wir vereinen beziehend, zusammenziehend (contrahendo, componendo) Vieles in Einen Geistesblick, und es ist daher die Thätigkeit der *Reflexion nicht bloss ein Absehen (abstractio), sondern zugleich auch ein Zusammensehen, ein Zusammenfassen im Schauen* (comprehensio).

Merken wir endlich auf die Erstreckung der Reflexion in der Zeit, so finden wir, dass diese Thätigkeit ununterbrochen ist; denn

wir reflectiren allaugenblicklich auf etwas, wenn wir auch das Reflectiren selbst nicht zum Bewusstseyn bringen. Und insofern nun das Reflectiren in der Zeit fortgesetzt wird, und sich auf denselben Gegenstand bezieht, nennen wir es hernach *Aufmerken*, und den Zustand *Aufmerksamkeit* (attentio animi). Das Aufmerken ist also nicht eine neue Function, sondern es ist das Reflectiren selbst in seiner stetigen Fortsetzung gedacht. Auch das Aufmerken geht auf sich selbst zurück; erst Wer es in seiner Gewalt hat, auf sein Aufmerken besonnen aufzumerken, hat die rechte ganze Aufmerksamkeit.

Die erste weitere Bestimmung unserer schauenden Thätigkeit ist also das Hinsehen, Hinmerken oder Reflectiren.

Sehen wir nun aber darauf hin, Was sich mit unserer Thätigkeit weiter begiebt, sofern wir reflectiren, um eine Erkenntniss zustandezubringen! Soll Diess geschehen, so müssen wir den Gegenstand der Reflexion *erfassen*, *auffassen*; — indem wir hinsehen, oder reflectiren, stellt sich uns der erkennbare Gegenstand dar, dass wir ihn *ersehen* mögen. Aber noch wird er nicht aufgefasst und in Bestimmtheit erkannt, wenn die Reflexion eben nicht übergeht in Erfassung, in *Perception*, — wenn wir nicht den zu erkennenden Gegenstand *percipiren*. Zwar den Gegenstand können wir nicht hervorbringen, auch das Verhältniss nicht, dass er uns erkennbar ist, sondern der Gegenstand muss sich uns darbieten, muss uns gegenwärtig seyn, er muss in unserm Gesichtkreise, — Horizonte, seyn, oder in selbigen eintreten. Aber wenn er sich auch darbietet, und wenn wir auch hinsehen, aber ihn nicht ersehen und erfassen, so nehmen wir ihn doch nicht wahr; und es ist unter den Geistern eine grosse Verschiedenheit der Kraft, zu erfassen, — der Fassungkraft (Fasskraft). Diess erläutert sich z. B. durch die Auffassung der sinnlichen Anschauungen in den Sinnen unsers Leibes. Soll ich mittelst des Auges etwas wahrnehmen, so muss in meinem Auge sich etwas abbilden; diess ist die sachliche Bedingung, dass ich Etwas sehe. Soll ich aber etwas sehen, so muss ich erstlich auf mein Auge reflectiren, und dann muss ich Das, was sich darin darbietet, auffassen. Ebenso, wenn der Geometer seine Anschauung weiter fortsetzt, so kann er freilich den Raum nicht machen, noch die sachlichen Beschaffenheiten der Begrenzungen des Raumes bestimmen; aber, wenn er auf den Raum hinmerkt, und Das, was sich ihm dann darstellt, auffasst, so erweitert sich seine Erkenntniss. Nun finden wir, dass wir allaugenblicklich erfassen, so wie wir allaugenblicklich auch reflectiren; und wir verhalten uns hiebei niemals bloss leidend, sondern immer thätig. Und da Alles, was wir erfassen, Eine Reihe des Bewusstseyns ausmacht, so können wir auch

sagen, dass wir alles Bestimmte *hinzuerfassen*, *appercipiren*, es schauend aufnehmen in das Ganze alles unsers Schauens und Erkennens.

Sowie wir uns nicht immer des Reflectirens bewusst werden, so werden wir uns ferner auch nicht immer des Erfassens bewusst; es geschieht aber gleichwohl unausgesetzt. Aber wir vermögen es doch auch, auf das Erfassen zu merken, auf das Percipiren zu reflectiren. Als ganze Function hangt das Erfassen von unserem freien Willen gar nicht ab, sondern nur untergeordneterweise und nur insofern, als wir gerade Diess, und gerade soweit, erfassen. Zugleich aber muss das Erfassen gesetzmässig seyn, und zwar muss es sich auch zugleich nach dem Gesetze des zu Erfassenden richten. Durch die Wesenheit des Gegenstandes ist auch die Folge des Erfassens bestimmt; Wer z. B. noch nicht erfasst hat die Anschauungen: gerade, krumm, Kreis, Spire, Der kann die logarithmische Spire noch nicht erfassen, diess überschreitet seine dermalige Fassungkraft. Ferner, sowie die Reflexion auf etwas Endliches nothwendig zugleich Beschränkung ist auf eine bestimmte Richtung, so ist es auch beim Erfassen des Endlichen. Erfasse ich Diess, so lasse ich das Andere ausser ihm unerfasst. Wenn ich aber etwas Unendliches percipire, so findet insofern keine Abstraction mehr Statt; z. B. wenn ich äussere sinnliche Gegenstände percipire, so abstrahire ich dabei von allen andern äussern sinnlichen Gegenständen; wenn ich aber den Gedanken der ganzen unendlichen Natur erfasse, so abstrahire ich nun nicht mehr von irgend einem einselnen Naturgegenstande, sondern ich fasse ja vielmehr alle diese einselnen Naturgegenstände in dem Gedanken der Einen unendlichen Natur zusammen. Sowie weiter die Reflexion in der Zeit stetig fortgesetzt wird, so wird es auch die Perception, und sofern diese sich dabei stets auf denselben Gegenstand bezieht, ist sie ein Festhalten des Gegenstandes; sowie die Reflexion auch Aufmerksamkeit ist, so ist die Perception zugleich ein Fixiren auf diesem Gegenstand, ein Festhalten desselben im Denken und Schauen, dass wir ihn stets im Auge behalten, ihn nicht aus dem Gesichte lassen, nicht fahrlässig, nicht zerstreut im Denken sind. — Endlich, sowie das Reflectiren auf sich selbst zurückgeht, so auch das Percipiren; wir können das Percipiren percipiren, ja auch das Percipiren des Percipirens können wir wiederum percipiren.

Sehen wir nun noch weiter hin, ob ausser diesen beiden Functionen noch eine *dritte* gefunden wird, so bemerken wir, dass die beiden genannten Functionen immer zugleich und vereint vorkommen und sich wechselseitig bestimmen. Denn jemehr ich von einem Gegenstande erfasse, desto mehr finde ich mich aufgefordert, auf

diesen Gegenstand weiter zu reflectiren, weil ich ihn nämlich erst recht verstehen und kennen lerne, weil ich dadurch erst erfahre, worauf ich weiter hinzusehen habe; und umgekehrt, je genauer und anhaltender ich hinsehe, je Bestimmteres erfasse ich. Wir finden also, dass diese beiden Functionen der Reflexion und der Perception sich einander durchdringen, einander bestimmen, und dass dadurch unsere Thätigkeit des Erkennens allaugenblicklich weiterbestimmt wird. Daher erscheinen diese beiden Thätigkeiten zusammen verbunden als die Thätigkeit des *Bestimmens*, der *Determination*, unserer Gedanken; und wir finden, dass eben dadurch nur jede bestimmte Erkenntniss zustandekomme; denn ohne dass die Reflexion und die Perception sich einander weiterbestimmen, wird keine Erkenntniss weitergebildet. Denken wir z. B. daran, wie uns bestimmte Vorstellungen von äusseren Gegenständen zustandekommen, so finden wir, dass es *also* geschieht: Nachdem der Gegenstand überhaupt aufgefasst ist, gehen wir gleichsam reflectirend an ihm hin und her, und erfassen eine Bestimmtheit nach der andern; wir unterscheiden das Verschiedene, wir distinguiren, beziehen das Einselne auf einander, wir *referiren*, halten es vergleichend aneinander, wir *combiniren* und *compariren*; ebenfalls trennen wir das Verschiedene als Unterschiedenes, wir *sejungiren* und *decomponiren*. Aber alles Diess sind weiter fortgesetzte, sich bestimmende Acte der Reflexion und Perception. Das Bestimmen der Anschauung oder das Determiniren geschieht allaugenblicklich, stetig, und unwillkührlich. Auch geht es auf sich selbst zurück; denn soeben hier determiniren wir das Determiniren, welches wir vorher bereits im Allgemeinen erfasst oder percipirt haben. Aber ob und wie, und wieweit wir einen Gedanken determiniren, das hangt, insofern es ordnungmässig und gesetzmässig geschieht, von unserm Willen ab. Ich erläutere das Determiniren durch ein Beispiel aus der Geometrie. — Gesetzt es sey bereits erfasst: der allgemeine Begriff einer Kreislinie, als einer Linie, davon alle Puncte von Einem Mittepuncte gleichweit abstehen. Diese Erkenntniss wird weiter determinirt, wenn an dem schon davon Ersehenen weitererkannt wird, dass es also eine krumme Linie ist. Nun entsteht die Frage: Was für eine krumme Linie ist es? Man findet, als weitere Bestimmung des schon Erkannten, dass es eine gleichförmig krumme Linie ist, ferner, dass alle ihre Theile unter sich, und dem ganzen Kreise ähnlich sind; und so schreitet der denkende Geist von Bestimmung zu Bestimmung weiter fort; und zwar ohne Ende, wenn der Gegenstand unendlich viele Bestimmtheiten ansich hat. Diess scheint hinsichts des Kreises der Fall zu seyn; denn wenn schon die Theorie des Kreises, soweit sie jetzt bekannt ist, viele

Bände füllt, so sind Das doch eigentlich nur die Anfanggründe davon, indem sich, je tiefer man forscht, desto reichhaltigere neue Aufgaben zeigen. Ob man aber mit dem Determiniren der Erkenntniss *keines* endlichen Gegenstandes zu Ende kommen könne, diess zu entscheiden, setzte schon tiefere Erkenntniss vom endlichen Geiste, und von der Wesenheit der endlichen Dinge, voraus. Uebrigens zeigt sich auch bei der Aufgabe, die Erkenntniss vollendet-endlicher, individueller Dinge determinirend zu Ende zu bringen, kein Ende, ich mag z. B. mich selbst in meiner Individualität, oder einen Thautropfen, oder ein Sandkorn betrachten.

B) Von den Grundwerkthätigkeiten (Grundoperationen) des Denkens.

Diess nun sind die drei Grundverrichtungen, die bei allem Denken sich finden; sie sind zusammen die Thätigkeiten des Nachdenkens, sofern sie nämlich, in der Zeit stetig fortgesetzt, die Erkenntniss des Gegenstandes herbeibringen. Nun aber lassen Sie uns auch auf die andere Seite der Bestimmtheit unsrer Thäthigkeit hinsehen, wornach die Thätigkeit des Denkens durch das Gedachte bestimmt wird! Denn das Denken führt zum Erkennen; das Erkennen aber ist Gegenwart eines Wesenlichen im Bewusstseyn, und der Gedanke hat Wahrheit, wenn das Gedachte so ist, wie es gedacht wird. Mithin muss sich die Thätigkeit des Denkens, um zur Wahrheit zu führen, nach der Beschaffenheit des Gegenstandes richten. Wir werden demnach bestimmte Weisen zu denken auffinden, wenn wir die Frage beantworten: *Wie wird unsere Thätigkeit des Denkens durch den Gegenstand bestimmt?* Da werden wir finden, wie wir es machen, um die Erkenntniss als das Werk der Thätigkeit des Denkens zustandezubringen. Wenn wir nun demgemäss das Denken als Werkthätigkeit (Operation) betrachten, so finden wir folgende weitere Bestimmungen der denkenden Thätigkeit.

Erste Grundwerkthätigkeit des Denkens: Selbschauen oder Begreifen.

Etwas Bestimmtes soll gedacht, durch Reflexion erfasst werden. Es muss also zuerst der Gegenstand als selbständig *dieser* erfasst werden, sowie er an sich ein selbständiges Ganze ist. Soll ich z. B. mich selbst denken, so muss ich zuerst mich als Ganzes, als Selbständiges, erfassen, als Das, was ich an mir selbst bin. Ebenso wenn ich von einem äusseren Gegenstande einen bestimmten Gedanken haben soll, so muss ich diesen äusseren Gegenstand erst in seiner Selbständigkeit auffassen, als diesen, als dieses bestimmte Ganze; und Was ich dann weiter in Ansehung eines Gegenstandes denke, das ist enthalten an und in dem

Gedanken dieses ganzen Gegenstandes. Wenn nun dieser Gegenstand ein Endliches ist, so muss ich also dieses Endliche zuförderst ganz befassen, ganz mit meiner Thätigkeit gleichsam umgreifen, oder begreifen; daher kann in dieser Hinsicht gesagt werden, dass die Thätigkeit, einen bestimmten Gegenstand als ganzen und als selbständigen zu fassen, ein *Begreifen* sey. Wenn aber der Gegenstand etwas Unendliches ist, so passt dieses bildliche Wort: *begreifen*, nicht. Z. B. wenn ich den unendlichen Raum denkend fasse, so kann ich ihn nicht gleichsam umgreifen, weil er keine Umgränze hat, aber im reinen Gedanken kann ich ihn gleichwohl als ein selbständiges Ganze fassen. Ebenso, wenn ich den Gedanken der unendlichen Welt fasse, so habe ich allerdings den Gedanken, dass die Welt ein Ganzes ist, aber umgreifen gleichsam oder begreifen kann ich die Welt nicht. Indessen, wenn man es mit der Bildlichkeit nicht zu streng nimmt, so mag man allerdings sagen, dass diese erste Werkthätigkeit des Denkens, wonach der Gegenstand als ein selbständiges Ganze aufgefasst wird, *Begreifen*, und das Ergebniss dieser Werkthätigkeit, das dadurch gebildete Erkennen, ein *Begriff* sey. Es kommt freilich nicht zunächst auf Wörter an, und es nützt wenig, über Wörter zu streiten; indess muss man doch den bestimmten Sprachgebrauch kennen, um sich nicht misszuverstehen. Wenn z. B. ein *Kantianer* sagt: „wir können Gott nicht begreifen, uns von Gott keinen Begriff machen,“ so ist ein blosser Allgemeinbegriff gemeint. Wenn dagegen *Hegel* den Gedanken des Absoluten auch „*den Begriff*“ nennt, und behauptet: der Geist könne das Absolute begreifen, so soll damit nicht gesagt seyn: dass wir das Absolute als einen blossen Allgemeinbegriff (conceptus abstractus per notas communes) denken.

Wenn man jeden selbständigen Gegenstand des Denkens *ein Glied, terminus*, nennt, so kann man sagen, dass die Werkthätigkeit des Erfassens als selbständigen Ganzen eben *die Erfassung der Glieder der Denkreihe* sey.

Sehen wir nun auf die verschiedene Beschaffenheit der selbständigen, ganzen Gegenstände hin, so finden sich die verschiedenen Arten dieser ersten Werkthätigkeit des Denkens. Es ist nämlich ein selbständiges Ganze, ein *terminus*, entweder ein vollendet-endliches Bestimmtes in der Zeit, wie z. B. alle äusserlich-sinnlichen Objecte; oder ich betrachte das Ganze bloss nach seiner allgemeinen Wesenheit; so z. B. unter der Benennung: *Thier*, denke ich mir Das, was allen Thieren gemeinsam ist, ich fasse das ganze selbständige Allgemeinwesenliche der Thiere auf; oder endlich, das aufzufassende Glied ist etwas Unbedingtes und Unendliches, so wenn ich denke: *Gott*, also ein *unbedingtes Glied*

(terminus absolutus). Daraus zeigt sich, dass dieses Erfassen dreifach ist: *das Erfassen des Eigenleblichen, des Allgemeinen und des Unbedingten.*

Was nun das Erste betrifft, wenn dieses selbständig Erfasste 13.
ein Einselnes ist, so ist diess Einselne nach allen seinen Eigenschaften vollendet bestimmt. Z. B. wenn ich denke: *diese Erde*, so ist diess Individuum, dieser ganze bestimmte Planet, ein bis auf's Kleinste durch und durch Bestimmtes; diese Erde ist in allen Hinsichten vollständig bestimmt, z. B. an Masse, Grösse, Bewegung, hinsichtlich ihrer Stelle im Sonnensystem; ja jedes Sandkörnchen auf ihr ist vollendet bestimmt, jeder Wassertropfen, das Kleinste am Kleinsten, was sie enthält. Nun fasse ich zwar, da ich endlich bin, nicht alle diese vollendeten Bestimmtheiten dieser Erde auf; aber ich bringe es doch in's Bewusstseyn, dass dieses Einselwesen in aller Absicht bestimmt ist. — Ich bemerke ferner, dass diese vollendete Bestimmtheit jedes Einselnen, jedes einselnen Wesenlichen, zeitlich ist, ich mag denken Vollendet-Bestimmtes, was ich will, es sey die Erde, oder eine Blume, oder Ich selbst, — so finde ich, dass alles diess Bestimmte in derselben Zeit bestimmt ist, und dass es sich auch in derselben Zeit ändert. Daher ist das eigenthümlich Wesenliche (Eigenwesenliche) jedes solchen einselnen Gedankens eben diess: dass der Gegenstand als durch und durch bestimmt, in der Zeit gedacht werde. Da wir nun alles Das, was in der Zeit vollendet bestimmt ist, vorzugweise *individuell* nennen, so können diese Begriffe, oder diese Erfassungen des Selbständigen, *individuale Begriffe* oder auch *individuale Anschauungen*, genannt werden. Und da wir ferner alles Das, was in der Zeit Vollendet-Bestimmtes ist, als ein Einselnes und Einsiges auffassen, so können wir auch sagen, dass diese Art von Gedanken des Selbständigen *Einselbegriffe* seyen, und die Glieder dieser Art *Einselglieder*, (termini singulares). Da ferner alle diese Gedanken des Selbständigen die vollendete Bestimmtheit an sich haben, so druckt man Diess gewöhnlich so aus, es seyen diess *allartig bestimmte Begriffe*, (conceptus omnimode determinati), oder auch *nach allen Eigenschaften bestimmte*, (determinati per omnia praedicata), oder auch *unendlich bestimmte*, (infinite determinati).

Betrachten wir ebenso die zweite Art selbständiger Gedanken, die Begriffe. Da wird nicht auf die unendliche Bestimmtheit hingesehen, — nicht ein Einselnes, als Diess, wird gedacht, sondern, *ein Allgemeines, Gemeinsames* wird erfasst; es ist also das erfasste Glied *ein allgemeines Glied* (terminus generalis); z. B. wenn ich den Gedanken: *Thier*, erfasse, so ist es der Gedanke eines selbständigen Wesens von bestimmter Art; aber ich

erfasse da nicht irgend ein einselnes Thier in seiner unendlichen Bestimmtheit, ich erfasse auch nicht alle Thiere zusammengenommen in ihrer Einselheit; sondern ich denke nur, Was allen Thieren gemeinsam ist, Was also das allen Gemeinsame, das Allgemeine an diesen Wesen, ist. Ebenso, wenn ich den Begriff: *krumme Linie*, denke, so denke ich für's erste nicht irgend eine, noch auch irgend alle bestimmte krumme Linien, die da im Raume an den Dingen seyn mögen; ich denke auch nicht eine bestimmte Art von krummen Linien, als: Kreislinie, Schneckenlinie u. s. f., sondern ich denke dasjenige Wesenliche, was allen und jeden krummen Linien gemeinsam ist, was also die allgemeine Wesenheit dieses Gegenstandes ausmacht. Wenn man nun anstatt: *Begriff*, sich des Wortes: conceptus, bedient, so kann gesagt werden, dass diese zweite Art von Begriffen *conceptus generales* seyen, und weil, Was in einem solchen Begriffe gedacht wird, alle dem Einselnen gemeinsam ist, das darunter gehört, so kann man auch sagen, es seyen diess *conceptus communes*.

Sehen wir endlich hin auf *die dritte Art der Erfassung des Selbständigen, wo nämlich der Gegenstand ein Unbedingtes, Unendliches ist*, so wird unter diesen Begriffen weder ein Einselnes gedacht in seiner unendlichen Bestimmtheit, noch wird ein bloss Gemeinsames, Allgemeines gedacht, sondern es wird ein ganzes, unbegrenztes, unbedingtes Wesenliche gedacht. Z. B. wenn ich denke: *Natur*, so denke ich nicht bloss die Natur in ihrer unendlichen Bestimmtheit, ich denke auch nicht bloss das Gemeinsam-Wesenliche in der Natur, sondern ich denke die Natur ganz, ohne Grenze, als unendlich im Raume, in der Zeit, in der Kraft und Gestaltung; ich denke mir hier also die Natur als ein unbedingtes und unendliches Glied, als einen terminus absolutus oder als einen terminus infinitus. Oder, wenn ich denke: *Gott*, so denke ich nicht ein unendlich-bestimmtes Wesen in der Zeit, ich denke mir auch nicht ein Gemeinsamwesenliches oder Allgemeinwesenliches, sondern ich denke das unendliche unbedingte Wesen selbst und ganz. Ebenso wenn ich den unendlichen Raum denke, so denke ich nicht an irgend einen bestimmten endlichen Raum, als da wären bestimmte endliche Kugeln, Würfel, Kegel u. s. f.; ich denke auch nicht bloss etwas Allgemeinwesenliches, z. B. Was allen Kugeln, Würfeln, Kegeln u. s. f. gemeinsam wäre, sondern den Raum selbst denke ich als ganz, als unbegrenzt, als in seiner Art unbedingt. Es ist also auch dann der Raum ein terminus absolutus oder infinitus. Nun entspringt hier freilich die höhere Frage: ob solchen absoluten, unendlichen Gedanken Gültigkeit zukomme; ob ein Gott seye, ob die Natur, ob der Raum unendlich seye. — Diese Frage müsste weiter unten beant-

wortet werden, wenn es möglich ist. Hier soll ja nur die Thatsache bemerkt werden, dass wir solche unbedingte Erfassungen haben; dass wir denken können: Gott, unendliche Natur, unendlicher Raum.

Aus diesen Erörterungen sehen wir also, dass etwas Selbständiges erfasst werden kann, entweder nach seiner unendlichen Bestimmtheit als *terminus singularis;* oder nach seiner allgemeinen Wesenheit, als *terminus generalis*, oder nach seiner ganzen, ungetheilten, unbegrenzten Wesenheit, als *terminus absolutus*, s. *infinitus.* Sollen wir also irgend einen Begriff von diesen drei Arten bilden, so müssen wir auf Das hinsehen, was seinem Gegenstande wesenlich ist, wir müssen dessen Wesenheit *bemerken.* Daher können wir auch sagen: wir müssen auf *Merkmale* hinachten, d. h. auf *die Bestimmtheit* *) *seiner Wesenheit*; und in dieser Hinsicht benennt man die bestimmte Wesenheit mit dem Kunstworte: *nota* oder *Merkmal*, z. B. wenn ich denke den Allgemeinbegriff (terminus generalis): *Kreis*, so muss ich seine bestimmten Wesenheiten auffassen; — daran bemerke ich z. B. dass der Kreis eine Linie d. h. eine einfache Ausdehnung ist; ich bemerke ferner, dass der Kreis gleichförmig krumm ist, dass er einen Mittepunct hat, da habe ich also drei bestimmte Wesenheiten daran erfasst, drei *notas* oder Merkmale, das eine: Linie zu seyn, das andre: gleichförmig krumm zu seyn, das dritte: einen Mittepunct zu haben. Oder wenn ich mir z. B. denke: *die unendliche Natur*, als terminus absolutus, so denke ich mir die bestimmten Wesenheiten: materiell zu seyn, ferner: dass die Natur ausgedehnt ist im unendlichen Raume; ich bemerke weiter: dass die Natur im Innern sich ändert in der Zeit; dieses sind drei Merkmale, welche ich als bestimmte Wesenheiten an diesem Gegenstande bemerke.

Ich kann also sagen, dass jeder Begriff eine bestimmte Erfassung ist der bestimmten Wesenheit des Gegenstandes; und wenn ich die bestimmte Wesenheit durch: *Merkmal* oder *nota*, bezeichne, so kann ich sagen, dass es ein *conceptus per notas*, eine *Erfassung durch Merkmale* ist. Wenn ich nun die Erfassung

*) Da der Begriff: *Bestimmtheit*, nur ein Verhältnissbegriff (relativer Begriff) ist, so wird es den Leser nicht stören, das Wort: *bestimmt*, später vorzugweise (sensu eminenti) für: *vollbestimmt*, *zeitlich oder vollendet-endlich bestimmt*, gebraucht zu finden. Dagegen wird es hier noch auch von solchen Gebieten der Wesenheit gebraucht, die zwar im Verhältnisse zu ihrem gemeinsamen Höheren ein Bestimmtes sind, aber später vorzugweise, als Ewiges im Verhältnisse zum Zeitlichen, ein Unbestimmtes genannt werden, — genauer ein *Bestimmt-Unbestimmtes*; wie es denn sowohl *verschieden bestimmte Unbestimmtheiten* als auch *verschieden unbestimmte Erfassungen des Vollendet-Bestimmten giebt.* Anm. d. H.

eines Einselwesens in der Zeit, oder einen Individualbegriff, betrachte, so sind auch alle Merkmale desselben vollendet bestimmt, daher sagt man, es seye ein *Begriff durch einselne oder individuelle Merkmale*, *conceptus singularis per notas singulares seu individuales.* Fasse ich aber etwas Allgemeinwesenliches auf, bilde ich mir einen *conceptus generalis*, so sind dann die Merkmale ebenfalls alle allgemeine, ich habe also dann einen *Begriff durch allgemeine Merkmale*, *conceptus per notas generales;* und weil dann diese Merkmale allem untergeordneten Wesenlichen gemeinsam sind, so kann auch gesagt werden, es seye *ein Begriff durch gemeinsame Merkmale*, *conceptus per notas communes*, z. B. der Begriff: Kreis, ist ein conceptus durch gemeinsame Merkmale, per notas communes, weil die Merkmale: eine gleichförmig krumme Linie zu seyn, einen Mittelpunkt zu haben u. s. f. allen, unter diesen Begriff fallenden, bestimmten Kreisen gemeinsam sind. Denke ich aber drittens *ein unbedingtes und unendliches Glied*, *einen terminus absolutus et infinitus*, so sind auch alle bestimmte Wesenheiten, alle notae, daran unbedingt und unendlich. Wie, wenn ich denke: *Gott*, das ist das unendliche, unbedingte Wesen, so denke ich auch alle Eigenschaften Gottes unendlich und unbedingt, unter andern: unendliches Erkennen, Allwissenheit, und unendliche Gerechtigkeit, — Alles, was ich mir als Wesenheit Gottes denke, ist selbst unendlich und absolut gedacht. Daher sagt man in diesem Falle: es seye *ein Begriff durch unbedingte und unendliche Merkmale*, *ein conceptus per notas absolutas s. infinitas.*

Hier muss ich nur noch eine geschichtliche Erläuterung in Ansehung des Worts: *Begriff*, beifügen, damit wir hierüber nicht in Verwirrung des Sprachgebrauchs verfallen. Ich habe nämlich schon bemerkt, dass das Wort: *Begriff*, bildlich ist, und im eigentlichen Verstande nur von der Erfassung des Endlichen gebraucht werden kann. Wenn man es also streng nimmt, so kann man garnicht sagen, dass die Erfassung eines Unendlichen und Unbedingten ein Begriff sey, weil: *Begreifen, ganzumfassen* heisst, also das Merkmal der Endlichkeit an sich hat. Daher haben auch einige Denker in dieser Hinsicht das Wort: *Idee*, vorgezogen, und nennen also die Erfassung von irgend etwas Unendlichem, Unbedingtem, *eine Idee.* Aber in Beziehung auf die beiden andern Arten der Gedanken des Selbständigen passt das Wort: Begriff, allerdings; denn wenn der Gegenstand ein Endliches, ein terminus finitus, ist, so kann ich ihn ganz umgreifen, befassen. Daher war es der deutschen Sprache ganz gemäss wenn in der *Wolfischen* Schule das Wort: *Begriff*, so bestimmt wurde: es seye ein *Begriff* die Erfassung eines Endlichen, ein terminus finitus,

und zwar entweder eines Allgemeinen, oder eines Einselnen. Es war also richtig, wenn man in dieser Schule z. B. von dem Begriff Alexanders des grossen sprach, oder von dem Begriff: Rom, oder von dem Begriffe dieser Erde. Aber in der *Kantischen* Schule wurde beliebt, das Wort: *Begriff*, willkührlich in seiner Bedeutung zu beschränken, und darunter lediglich den Gedanken von etwas Allgemeinem und Gemeinsamem zu verstehen. Dagegen aber wurde in dieser Schule die Erfassung von etwas Individuellem, Singulärem, *eine Anschauung* genannt. Dieser letztere Sprachgebrauch des Begreifens und des Begriffs ist jetzt der beiweitem gewöhnlichste, obwohl z. B. in der *Hegel'schen*, *Fichtischen* und *Schellingischen* Schule das Wort: *Begriff*, hin und wieder in jener ursprünglichen allgemeinen Bedeutung genommen wird. Ich will mich *hier* dem gewöhnlichen Sprachgebrauch anbequemen, *der unter dem Worte: Begriff, lediglich versteht: die Erfassung von etwas Allgemein- und Gemeinsam-Wesenlichem; will also das Wort: Begriff, nur von der zweiten der vorhin erklärten drei Arten brauchen.* — Da wir nun aber *eine allgemeine Bezeichnung für jede Erfassung des Selbständigen* bedürfen, so können wir dafür sagen: *Schauen* (oder *Schauung) des Selbständigen;* und demnach kann wieder gesagt werden, dass die Schauung des Selbständigen *(die Selbschauung)* dreifach ist: die Schauung des Eigenleblichen (Individuellen) — *Eigenlebschauung;* dann die Schauung des Allgemeinen, — *Allgemeinschauung* oder Begriff; dann die Schauung des Unbedingten und Unendlichen, — *Unbedingtschauung.*

Schauen wir nach dieser Wortbemerkung wieder auf die Sache selbst zurück, so entspringt hier zunächst noch die Frage: Sind denn diese drei wirklich alle möglichen Arten von Schauungen des Selbständigen? — Freilich finden wir keine andre, wenn wir (jetzt) uns in dieser Hinsicht selbst beobachten; daraus folgt aber gar nicht, das es nicht noch andere geben möge. Daher müssen wir diese Frage uns als Aufgabe hier anmerken, um erst in der Folge zu untersuchen, welches denn *alle* Arten der Erfassung des Selbständig-Wesenlichen (der Seynart nach) seyen.

In einer ausführlichen Abhandlung der logischen Wissen- 14.
schaft nun müssten diese drei Hauptarten der Selbschaunisse ins Einselne weiter bestimmt werden. Für unsern Zweck ist's genug, wenn wir die sogenannten *Allgemeinbegriffe* in ihrer Mannigfalt betrachten, welche man meistentheils vorzugweise und allein *Begriffe* nennt. Also ein Allgemeinbegriff überhaupt, ein conceptus generalis, befasst nur das Allgemeinwesenliche des Gegenstandes, seine allgemeine Wesenheit, die ihm als solchem durch und durch zukommt. Das nun, was einem Gegenstande

allgemeinwesenlich ist, kann ihm nie fehlen, es ist unänderlich, es kann nicht in der Zeit entstehen und vergehen, es ist ewig. Erfasse ich z. B. die allgemeine Wesenheit der geraden Linie, so findet sich diese an jeder geraden Linie: bestimmte Länge mit bestimmter Richtung, und es ist diess nicht der Gedanke von etwas Zeitlichem, Aenderlichem, sondern diess Allgemeine ist eine ewige Wahrheit, sowie diess von allen geometrischen Allgemeinbegriffen gilt. So der allgemeine Begriff der Tugend. Er umfasst das Allgemeinwesenliche der sittlichen Handlungweise, und eben desshalb macht er Anspruch auf Gültigkeit für die ganze Zeit, er ist eine Forderung für das ganze Leben. Daher kann *der Allgemeinbegriff* auch so erklärt werden: er ist *eine Schauung des Allgemein- und Ewigwesenlichen der Gegenstände;* und da ferner das Allgemeinwesenliche eben die Wesenheit des Gegenstandes selbst ist, die seine Art kennzeichnet, und die also nicht fehlen kann, so hat ein jeder Allgemeinbegriff auch die Nothwendigkeit an sich, dass Etwas nicht anders seyn kann, als der Begriff aussagt. Denke ich z. B. den Begriff: *Mensch*, so befasst dieser Gedanke nur das Allgemeinwesenliche dieses Gegenstandes, welches ewig und nothwendig ist.

Nachdem wir so den *Begriff des Allgemeinbegriffes* erklärt haben, können auch *die verschiedenen Arten der Allgemeinbegriffe* verständlich seyn.

Die erste Eintheilung beruht darauf, ob die ganze Wesenheit im Allgemeinen erfasst wird, oder ob dieselbe nur zumtheil erfasst wird. Darnach sind die Begriffe entweder *ganzwesenliche Begriffe, Wesenbegriffe*, oder sie sind nur *theilheitliche Begriffe (particulare Begriffe).* Die ganzwesenlichen Begriffe befassen die ganze allgemeine Wesenheit ihres Gegenstandes, begreifend den ganzen Gegenstand als ganzen; sie können daher *conceptus essentiales s. totales* heissen. Ich will diess durch einige Beispiele erläutern. Z. B. der Begriff der geraden Linie, wenn ich die gerade Linie denke: *als einfache Ausdehnung mit Einer bestimmten, unveränderlichen Richtung.* Hiemit habe ich die ganze Wesenheit der geraden Linie erfasst. Ebenso wenn ich den Begriff der Sittlichkeit auf folgende Weise aufstelle: *Sittlichkeit ist der reine Wille des Guten, weil es gut ist.* Diess ist ebenfalls *ein Wesenbegriff, ein erschöpfender Begriff.* Denn weiter ist die Sittlichkeit nichts, als diess. — Wenn ich aber nicht die ganze Wesenheit eines Gegenstandes im Allgemeinen befasse, sondern nur zumtheil, nur eine Theilwesenheit oder auch nur einige einselne Wesenheiten, so entsteht ein theilheitlicher (particularer) Begriff davon, oder *ein Theilwesenbegriff.* Dieser hat auch seinen Werth, wenn ein Inhalt wirklich eine allgemeine Wesenheit ist. Aber ein

solcher Begriff ist dem Wesenbegriffe selbst, oder dem *Ganzwesenbegriffe*, nur untergeordnet, und muss mit ihm nicht verwechselt werden. Wenn ich z. B. sage: die Kreislinie ist die Linie, deren Puncte von einem Mittepuncte gleichweit entfernt sind, so habe ich einen richtigen Begriff dieser Linie, denn keine andere Linie hat diese Eigenschaft. Doch Das ist nur ein Particularbegriff; denn ich erkenne ja nur die nothwendige Beziehung dieser Linie zu einem Puncte ausser ihr, nicht die ganze innere Wesenheit des Gegenstandes selbst. Auf diesem particularen Begriffe des Kreises beruht bis jetzt die ganze Lehre vom Kreise in den Lehrsystemen der Geometrie. Aber *der Wesenbegriff des Kreises ist: die gleichförmig-krumme Linie.* Oder wenn ich eine Sonne so erkläre: die Sonne ist ein feststehender Stern, so ist diess nur ein theilheitlicher Begriff nach einer relativen Eigenschaft, nach der Bewegung, und weiterhin hat sich noch diese Bestimmung sogar falsch befunden, weil die Sonnen sich auch bewegen. Oder, wenn ich den Begriff des Rechts so fasse: das Recht ist das Verhältniss freier Vernunftwesen, wonach Jedermanns Freiheit gleichförmig beschränkt wird, so ist Das ein richtiger Begriff, aber nur ein particularer. *Der ganzwesenliche Begriff des Rechtes ist* folgender: *das Ganze der zeitlichen, von der Freiheit abhangigen Bedingungen des vernunftgemässen Lebens.* Wenn nun ein Rechtslehrer auf jenen theilheitlichen Begriff die Rechtslehre erbaut, wie *Kant* gethan, so wird die Rechtstheorie wahr, aber einseitig und nur theilheitlich werden. Wenn aber Jemand den ganzen wesenhaften Begriff des Rechts zum Grunde legt, so wird dann eine wahrhaft generale Darstellung hervorgehen können *).

Die *Particularbegriffe* sind weiterhin auf folgende Weise unter einander verschieden: entweder ist das erfasste Allgemeine wirklich an dem ganzen Gegenstande ersehen, so dass es von allen Arten und Individuen gilt, die unter diesen Begriff gehören, oder es ist nur ersehen worden als mehren Arten, oder Individuen Gemeinsames. Ueberhaupt an den bloss theilheitlichen Be-

*) Eine solche ist: *Krause's „Abriss des Systemes der Rechtsphilosophie, oder des Naturrechts.“* Göttingen bei Dietrich, 1828. Die über diesen Abriss gehaltenen Vorlesungen sollen später gleichfalls gedruckt werden. Sehr der Beachtung werth bleibt auch noch immer *Krause's „Grundlage des Naturrechts*, Jena 1803“; in welcher der Begriff des Rechtes bereits fast erschöpfend bestimmt ist. Der in des Verfassers handschriftlichem Nachlasse druckfertig vorhandene zweite Theil dieser Grundlage zeichnet sich besonders aus durch die klare und tiefe Begründung und die genaue Bestimmung der heutzutage so wichtigen Lehren von *Erbrecht, Familieneigenthum, Privateigenthum, Gemeindegut; vom Verhältnisse des Rechtsstaates zum Volke, zur Schule und zur Religion-Gemeinde.* Anm. d. H.

griffen kann eine Mehrheit von Merkmalen ersehen werden, daher man von diesen Begriffen sagt: sie seyen *Vorstellungen durch gemeinsame Merkmale;* als z. B. wenn der Begriff des Thieres, gestützt auf äussere sinnliche Erfahrung, durch äussere Merkmale gebildet wird, die man an allen Thieren findet; wenn man sagt: das Thier ist ein individuelles Gebilde, das von innen heraus wächst und sich selbst bewegt. Diess ist ein *conceptus per notas.* Und da man den Begriff dadurch gebildet hat, dass man auf mehre Arten und Individuen hingesehen, und unter andern diese Merkmale von selbigen abstrahirt hat, so ist es ein *conceptus per notas communes.* Aber dieser Begriff ist nur theilheitlich. Man sieht nicht auf die Eine ganze Wesenheit des Thieres, sondern auf einselne Merkmale; ja man weiss nicht einmal, ob diess die hauptsächlichsten, die erstwesenlichen, Merkmale sind. Wenn aber reinwissenschaftlich bewiesen werden sollte, dass diese Merkmale nothwendig allen Thieren zukommen, so wäre es ein gültiger Allgemeinbegriff, wenn auch nur ein particularer. Wenn aber diess noch nicht bewiesen ist, so ist es noch kein eigentlicher Allgemeinbegriff, sondern nur ein *Mehrgemeinbegriff*, d. h. *die vorläufige Erfassung von Etwas, was an allen bisher beobachteten Individuen sich gezeigt hat.* Da kann es leicht kommen, dass ein solcher Mehrgemeinbegriff sich bei weiterer Erfahrung als unzureichend erweist, z. B. wenn man angenommen hatte, dass nur die Vögel Schnäbel haben. Nachdem hat man gefunden, dass auch andere Thiere die Schnabelform haben. *Die meisten Begriffe des gewöhnlichen Bewusstseyns sind blosse Theilwesenbegriffe, und davon die meisten nur Mehrgemeinbegriffe.*

Nun muss ich hier bemerken, dass *in den meisten bisherigen Darstellungen der Logik*, fast gänzlich nur von den Mehrgemeinbegriffen gehandelt wird, so dass der Begriff so erklärt wird: conceptus est repraesentatio per notas communes. Wie mangelhaft und beschränkt diese Ansicht sey, dass die Begriffe nur Gemeinbegriffe seyen, wird schon aus dem jetzt Vorgetragenen einleuchten. Besonders zeigt sich aber die Unangemessenheit an den Begriff des Begriffes darin, dass dieser Erklärung die Einheit mangelt, denn man wird gleich hingewiesen auf eine Mehrheit von Merkmalen. *Die erste Aufgabe aber für jede Begriffbestimmung ist: die ganze Wesenheit der Sache selbst aufzufassen.* Ja gerade die höchsten und wichtigsten Gegenstände unseres Begreifens lassen gar nicht mehre Arten und Individuen zu. Nehmen wir z. B. den Begriff des Raumes, so kann der nicht von mehren Räumen abstrahirt seyn, denn es giebt nur Einen Raum. So, wenn ich den Begriff der Natur auffasse, so ist diese auch nur Eine und einmal. Ich kann also diesen Begriff nur in der

Erkenntniss der Wesenheit der in sich Einen und einmaligen Sache selbst haben.

Hieran schliesst sich *eine zweite Eintheilung der Allgemeinbegriffe.* Diese ist hergenommen von der Beziehung des Allgemeinen auf das Leben in der Zeit. Sie erstreckt sich auf alle solche allgemeinen Begriffe, die das Allgemeine und Ewigwesenliche für die ganze Gestaltung des Individuums in der Zeit befassen. Z. B. der Allgemeinbegriff der Sittlichkeit bezieht sich auf das Leben, auf Dasjenige, was im Leben wirklich werden *soll*; oder der Begriff der Sittlichkeit und Tugend enthält *eine praktische unendliche Forderung, ein Postulat.* Denn dieser Begriff enthält das Allgemeinwesenliche jedes Wollens und Handelns, das da ist, wie es seyn *soll.* Ebenso, wenn ich mir den allgemeinen Begriff des Menschen, als lebenden Wesens, denke, so enthält dieser Begriff das Allgemeine und Nothwendige, welches der Mensch im Leben seyn und darstellen soll. Oder, wenn ich mir den Begriff des Schönen, sofern die lebenden Wesen schön sind, denke, so enthält dieser Begriff die allgemeine Wesenheit der Schönheit als eine unendliche Forderung für die lebenden Wesen. Solche Begriffe nun nennt man jetzt vorzugweise *Ideen*, *Urbegriffe* *). Die Ideen enthalten also den Gedanken des Allgemeinwesenlichen, welches in dem zeitlichen Leben dargestellt werden *soll.* Diese Begriffe haben die besondere Eigenschaft an sich, dass sie zugleich gedacht werden als unendlich gültig für das ganze Leben, und dass sie daher nicht dadurch widerlegt werden, dass das wirkliche Leben ihnen nicht allseitig angemessen ist. Z. B. die Idee des Rechts hat in sich die Gewissheit, dass sie gültig ist für alle endliche Vernunftwesen, wo und wie und wann sie auch leben mögen, zugleich auch die Gewissheit, dass, wenn auch viele Menschen ungerecht leben, dadurch doch die Gültigkeit der ewigen Idee der Gerechtigkeit nicht aufgehoben sey, sondern dass die Forderung, gerecht zu seyn, an alle Vernunftwesen, auch an die jetzt ungerechten, ergehe.

Die Ideen sind also ewige Wahrheiten, gültig für alle Zeit; 15.
es sind Begriffe, die Das enthalten, was in der Zeit wirklich gemacht, was dargelebt werden *soll*; daher können sie auch *Sollbegriffe* genannt werden, oder, weil sie eine Forderung enthalten *Forderbegriffe (Postulate)* **). — Den Ideen nun gegenüber

*) Der Ausdruck: *Urbegriff*, bezeichnet nach *Krause's* strengerem Sprachgebrauche in Dessen neueren Schriften, der Gleichförmigkeit mit andern Benennungen wegen, öfters eine hier noch nicht betrachtete, den jetzt gemeinten *Ideen (Ewigbegriffen)* übergeordnete, höhere Begriffart. Anm. d. H.

**) Das Wort: *Idee*, ist sehr vieldeutig, es bezeichnet ursprünglich ganz allgemein und unbestimmt ein *Geschenes*, ein *Schauniss*, in welcher Bedeutung

finden wir solche Begriffe, in welchen lediglich das Allgemeinwesenliche an Dem erkannt wird, was in der Zeit wirklich ist, worin also das Gemeinsame und Allgemeine aufgefasst wird an den zeitlich, im Leben, wirklichen Dingen. Diess sind also *geschichtliche Begriffe (Geschichtbegriffe)*; z. B. wenn wir die Menschen betrachten, wie sie in unserm wirklichen Leben sich uns darstellen, und wenn wir das ihnen allen Gemeinsame darin auffassen, das *wirkliche Allgemeine*; wenn wir also erkennen, wie die wirklichen Menschen im Allgemeinen sind: so entspringt daraus der Gedanke des Allgemein- und Gemeinsam-Wirklichen der Menschen. Z. B. wenn ich auffasse, dass alle Menschen denken, empfinden, wollen, dass alle Menschen sich selbst bestimmen mit innerer Freiheit und Willkühr, dass alle Menschen aus Geist und Leib bestehen: so bilde ich daraus den geschichtlichen Begriff des Menschen, z. B. so: der Mensch ist ein sinnlichvernünftiges Wesen, welches Verstand, Gefühl und Willen hat. Wenn ich ferner bemerke, dass die Menschen selbstisch, eigennützig sind, dass sie sich zuerst nach Lust und Schmerz bestimmen, so kann ich auch diese Merkmale mit in den geschichtlichen Begriff aufnehmen. Dieser Begriff ist von den meisten Menschen wahr. Somit erkenne ich aber nicht, wie der Mensch seyn *soll*; ich erkenne auch nicht die Nothwendigkeit seiner Natur. Wenn ich aber denke, dass der Mensch bei der Selbstbestimmung des Willens auch auf Lust und Schmerz Rücksicht nimmt, und untergeordneter Weise nehmen soll, so gilt diess von allen Menschen für jede Zeit. Ebenso wenn ich die verschiedenen Staaten unter den Völkern betrachte, so finde ich, Was die Völker als Recht aufgestellt haben, und wenn ich dabei auf das Gemeinsame sehe, so bilde ich mir einen geschichtlichen Begriff von Dem, was in den Staaten für Recht gilt. Doch darin erkenne ich nicht, ob es auch nothwendig so ist. Da nun in der Idee erkannt wird, wie gelebt werden *soll*, so steht der geschichtliche Begriff der Idee insofern entgegen. Nun aber sollen doch die Wesen Das, was ewig gut ist, darleben, sie sind bestimmt, die Idee zu verwirklichen. Demnach muss der begreifende Geist die Idee zu dem Geschichtbegriffe beziehen, indem er erwäget, ob der geschichtliche Begriff der Idee gemäss sey. Hieraus entspringt eine

es auch bei den griechischen Philosophen gefunden wird. In der Bedeutung des *ewigen Sollbegriffes* hat es *Platon* gebraucht. *Kant* bezeichnet damit *alle in ihrer Art unendliche Vernunftbegriffe*; daher ist ihm die höchste *Idee* und das höchste *Ideal* der Vernunft: *Gott*. Ich habe früher das Wort: *Idee*, zu Bezeichnung des Principes, des höchsten und einsigen Grundgedanken angewandt; wofür ich jetzt: *Wesenschauung*, sage; wie dieses weiter unten erklärt werden wird. Anm. d. V.

dritte Art der Begriffe in dieser Hinsicht, *die idealrealen Begriffe* oder *geschichtlichen Urbegriffe* oder *Musterbegriffe*, worin das Allgemeine in der Wirklichkeit bezogen erkannt wird zu dem Ewigwesenlichen in der Möglichkeit. So muss ich z. B. den Geschichtbegriff des Menschen zu der Idee desselben beziehen; dann erkenne ich, inwiefern die Menschen, wie sie jetzt leben, der Idee des Menschen, d. i. Dem, wie sie leben *sollten*, gemäss sind. So liegt in dem Geschichtbegriffe der Menschen, wie sie jetzt sind, Lustgier, Eigennutz und Ungerechtigkeit, und überhaupt, Hang zum Bösen. Beziehe ich diess zur Idee, so muss ich es verwerfen. Wenn ich dagegen von der andern Seite bemerke, dass die Menschen doch auch eine Neigung zur Erkenntniss der Wahrheit haben u. s. w., so urtheile ich, dass insofern der Geschichtbegriff des Menschen der Idee des Menschen gemäss ist. Im Geschichtbegriffe des Staates finde ich, dass noch gar viele Rechtsverhältnisse ungeordnet sind, dass in allen geschichtlichwirklichen Staaten noch viele ungerechte Gesetze und Einrichtungen sich finden. Also urtheile ich, dass der Geschichtbegriff des Staates der Idee des Staates zumtheil widerstreitet. Wenn ich aber von der andern Seite finde, dass doch auch vieles Gerechte in den Staaten der Völker bereits wirklich ist, dass der Staat bereits Wesenliches leistet; wenn ich ferner bemerke, dass in den wirklichen Staaten ein Fortschritt zur Gerechtigkeit stattfindet: so urtheile ich, dass insofern der Geschichtbegriff des Staates mit der Idee des Rechts und des Staates übereinstimmt. — Diese idealrealen Begriffe sind dem Menschen unentbehrlich, denn er weiss sonst nicht, Was er thun soll. *) Daraus entspringt

*) Diese *ideal-realen Begriffe (Musterbegriffe)* geben in ihrer Weiterentfaltung zu ideal-realen Urtheilen und Schlüssen ein selbständiges, bisher als solches verkanntes, Wissenschaftganzes ab, von welchem *die Politik* nur ein, noch strengwissenschaftlicher Form und Begründung ermangelnder, untergeordneter Theil ist, und welches, als *die harmonische Wissenschaft*, das Bindeglied (Vereinglied) der Philosophie und der Geschichte in dem Organismus der Einen Wissenschaft ausmacht. Für den Kundigen ist es ein erfreuliches Zeichen, dass diese Wissenschaft gerade zu einer Zeit gefunden wurde, wo das Leben der Menschheit einen mächtigen Parteikampf zu bestehen hat, den Kampf auf Tod und Leben unter Denen, welche sich einseitig dem, an sich lobwürdigen und lebenkunstgemässen, Streben für das bereits bestehende Gute, und Denen, welche ähnlich einseitig sich dem, an sich gleichachtbaren, Streben für das erst noch herzustellende Gute ergeben haben, und welche Beide sich aus Unkenntniss des, ihren verschiedenen Ansprüchen vereintgenügenden, Musterbegriffes, nun einander mit allen unmenschlichen Waffen der leiblichen und geistlichen Gewaltthätigkeit anfeinden und verfolgen. Die harmonische Wissenschaft ist eine der Hülfen Gottes, welche bestimmt sind, die allgemeine Verwirrung zu lösen; sie begeistert den Menschen, dass er sich, mit einem mehr als gewöhnlichen Muthe, jenes Kampfes und

die dreifache Forderung an den denkenden Geist in Ansehung der Begriffe: 1) dass er *die ewigen Ideen* zu erkennen suche, 2) dass er sich *richtige Geschichtbegriffe* erwerbe, 3) dass er diese beiden Begriffe miteinander in Verbindung setze, um zu erfahren, Was in dem wirklichen Leben ewig gut ist und taugt, und Was darin zeitlich schlecht ist und nicht taugt, auf dass er in den Stand komme, das wirkliche Leben nach der Idee zu reinigen, zu veredeln, höher zu bilden, zu vollenden *).

Betrachten wir nun *eine dritte Eintheilung der Begriffe nach einem andern Eintheilgrunde*, indem wir darauf sehen, *aus welchem Erkennquell uns die Begriffe fliessen*, ob sie aus der sinnlichen Erfahrung stammen, oder ob sie auf nichtsinnliche Weise erkannt werden. Nun ist doch jeder Begriff der Gedanke des Allgemein- und Gemeinsamwesenlichen; mithin ist offenbar: *ein Begriff, als solcher, ist nie in der Erfahrung gegeben*, sondern der Geist muss durch Reflexion auf das Gemeinsame und Allgegemeine sich erst den Begriff bilden. *Es ist* also ein *jeder Begriff, als solcher, ein nichtsinnlicher Gedanke*, weil das Sinnliche nichts überhaupt, nichts im Allgemeinen enthält, sondern immer nur ein Unendlich-Bestimmtes. So kann ich nicht den Baum überhaupt sehen, und die Natur kann nicht den Gemeinbegriff: Baum, darbilden: sondern ich nehme wahr: diesen ganz bestimmten Baum. Nun nennt man jede Erkenntniss, die aus den Sinnen stammt, eine Erkenntniss a posteriori, oder eine empirische Erkenntniss; jede solche Erkenntniss dagegen, die nicht aus den Sinnen stammt, nennt man eine Erkenntniss a priori, eine rationale Erkenntniss, in reiner Vernunft, oder eine übersinnliche Erkenntniss. Daher müssen wir eben behaupten: Jeder

seiner Leidenschaften entschlage, und für die Lebenbildung, für die Heilung und Heiligung des Menschheitlebens, seine wissenschaftlich begründete Hoffnung und sein Vertrauen allein zu Gott habe, und in Gott zu den, jetzt zwar noch meist unbekannten, aber, weil auf die Natur des Menschen berechnet, dennoch kräftigern *reinguten* Mitteln; so entzieht sie jenem Kampfe die *besten* Kräfte, dass sie sich nicht mehr zum Schaden *des* Ganzen zersplittern, für dessen Theile sie sich irrthümlich anfeindeten. Siehe Weiteres hierüber und über die von Krause gegebenen Darstellungen dieser Wissenschaft in der Vorrede. Anm. d. H.

*) Hieher gehört auch noch die aus Vereinigung dieses Eintheilgrundes mit dem weiter oben erwähnten allgemeinern Eintheilgrunde aller Selbschaunisse sich ergebende Unterscheidung der Begriffe und Vorstellungen in *Ewigbegriff (Urbegriff, Idee)* und *Ewigbild (Urbild, Ideal)*; *Geschichtbegriff* und *Geschichtbild*; *Musterbegriff* und *Musterbild*. Siehe darüber: *Krause's historische Logik*, Jena 1803, und Dessen: Drei älteste Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft, zweite Auflage, 1819 — 1821.
Anm. d. H.

Begriff, als solcher, ist eine Erkenntniss a priori, ein nichtsinnlicher Gedanke. Insofern findet also gar keine Eintheilung der Begriffe in sinnliche und nichtsinnliche statt; aber wohl, wenn wir auf den Gehalt oder Inhalt der Begriffe sehn, auf Das, was sie befassen; daran findet der Gegensatz des sinnlichen und des nichtsinnlichen Ursprungs der Begriffe statt. Denn der Inhalt eines Begriffes und sein Gegenstand ist entweder ein Zeitliches, im Leben sich Entfaltendes, also auch Sinnlich-Wahrnehmbares, oder der Gegenstand ist etwas durchaus Nichtsinnliches, im Leben nicht Erscheinendes, Unzeitliches. Im *ersten Falle* nun können wir den Inhalt eines Begriffes aus der sinnlichen Erfahrung entnehmen, und aus dem Reichthume der sinnlichen Erfahrung durch Abstraction das Allgemeine erfassen; dann nennt man den Begriff *einen sinnlichen Begriff*, oder *einen empirischen Begriff*. Von dieser Art sind im gewöhnlichen Bewusstseyn beiweitem die meisten Begriffe, z. B. alle Begriffe von Naturgegenständen, die Begriffe von Steinen, Pflanzen, Thieren, Erden, Sonnen, Sonnensystemen; die Gegenstände dieser Begriffe erkennen wir alle in der sinnlichen Erfahrung. Dahin gehören auch die Begriffe von Thätigkeiten und Beschaffenheiten der Naturgegenstände: Licht und Farbe, Schälle, Anziehung und Abstossung. — Dass wir alle diese Begriffe, wie wir sie gewöhnlich haben, zumtheil aus der sinnlichen Erfahrung schöpfen, das wird Jeder finden. Denn wenn wir die Pflanzen, Thiere u. s. w. nicht in sinnlicher Erfahrung erkennten, so würde kein *Linné*, *Batsch* und *Oken* im Stande gewesen seyn, ein Natursystem zu bilden. Aber es ist ein Vorurtheil, dass *die sinnliche Erkenntniss der hinlängliche und einzige Erkenntnissgrund für diese Begriffe sey*. Dass diess nicht wahr ist, können Sie an Folgendem schon hier ersehen. Alles Sinnliche ist ein Einselwesenliches, ein singulum, ein Vollendet-Endliches; und das Sinnliche in der Erfahrung stellt uns durchaus nur das Sinnlich-vollendet-Endliche dar. Aber der Begriff ist dagegen der Gedanke des Gemeinsamen und Allgemeinen, mithin muss der Geist durch Reflexion, also selbstthätig, und auf eine nichtsinnliche Weise erst das Gemeinsame an dem Alleineignen (Individuellen) der Erfahrung herausfinden, sich also durch Abstrahiren die Gemeinbegriffe bilden. Wenn aber im *zweiten Falle* der Gegenstand eines Begriffs ein Unendliches, in seiner Art Unbedingtes, Nichtzeitliches, Unänderliches ist, so kann dieser Gegenstand auch nicht in der sinnlichen Erfahrung erscheinen oder in ihr nachgewiesen werden. Solche Begriffe also sind auch ihrem Inhalte nach, nichtsinnliche, a priorische, rationale, oder reine Vernunftbegriffe. Z. B. der Begriff: *Ursache*, ist der allgemeine Gedanke *des Verhältnisses*, *dass das Eine*

als das höhere Ganze, die Wesenheit des Anderen, als seines inneren Theiles, bestimmt. Diess Verhältniss aber ist durchgehends ein Nichtsinnliches. Also ist der Begriff: Ursache, kein empirischer Begriff, sondern ein rationaler. So auch der Begriff der unendlichen Natur. Dieser Begriff kann nicht durch Anleitung der sinnlichen Erfahrung gebildet werden. Diese giebt uns nur Endliches. So der Begriff der unendlichen Zeit selbst. Dessen Inhalt können wir nicht *erfahren*, denn unsere Erfahrung fliesst ja im endlichen Momente dahin; aber denken können wir diesen Begriff wohl. Alle Begriffe der Geometrie sind nichtsinnlich, durchaus nicht empirisch; denn es ist schon offenbar, dass Punct, Linie, Fläche nicht gesehen werden können. Auch ändern sich diese Begriffe ihrem Inhalte nach nicht. Dass wir also solche nichtsinnliche Begriffe hegen, das ist gewiss. Zu diesen nichtsinnlichen Begriffen gehören nun auch die *Ideen.* Denn ihr Inhalt bezieht sich zwar auf die Zeit, indem wir in den Ideen Das erkennen, was in aller Zeit *seyn* und *werden soll*, aber ihr Inhalt selbst ist dennoch nicht zeitlich, eben weil sie unendliche Forderungen für die ganze Zeit sind. *Daher können Ideen durchaus nicht durch die Geschichte, oder aus der Geschichte, erkannt werden*, welche reine Erfahrungwissenschaft ist; z. B. *die Idee des Staates.* Sie kann nicht durch Abstraction aus der Betrachtung der bisherigen Staaten gefunden werden; denn nur, Wer die Idee schon kennt, kann wissen, inwiefern die geschichtlichen Staaten Das sind, was sie seyn *sollen*, und der Wesenheit des Menschen und der Völker gemäss auch seyn *können.*

Schon aus Dem, was ich zu Anfang dieser Betrachtung vortrug, werden Sie schliessen, dass ich die Geschichte nicht verachte, sondern dass ich überzeugt bin, *dass die Geschichtbegriffe auch ihren absoluten Werth haben.* Ich behaupte aber die Selbständigkeit (selbständige Wesenheit) der Ideen, ihren Geschichtbegriffen gegenüber. Die Geschichte zeigt, Was wirklich gethan worden ist und wird, nicht Was da hätte gethan werden sollen, oder Was gegenwärtig zu thun ist. Die Geschichte zeigt, wie man geht, nicht wie man gehen soll. Aber die Idee zeigt nach einem alten Ausspruche: *„non qua itur, sed qua eundum est, non uti „vivitur, sed uti vivendum est, nicht welchen Weg man geht, son„dern welchen Weg man gehn* s o l l, *nicht wie man lebt, sondern „wie man leben* s o l l.“

Nun ist noch eine *vierte Eintheilung der Begriffe* übrig. *Der Eintheilgrund ist die Bestimmtheit und der Umfang der Allgemeinheit der Begriffe.* Sehen wir auf das Allgemeinwesenliche hin, so zeigt es sich als ein bestimmbares, determinabeles. Z. B. wenn ich *das Allgemeinwesenliche der Linie* auffasse, so ist sie *die ein-*

fache Ausdehnung mit bestimmter Richtung. Das ist der ganze allgemeine Begriff der Linie. Aber diese Wesenheit ist etwas Bestimmbares, sie kann weiter *determinirt* werden. Denn, wenn ich darauf hinsehe, dass die Linie bestimmte Richtung ist, so entspringt die Frage: Auf wie vielerlei Weise ist diese Richtung möglich? Denn es ist ja noch unbestimmt, wie die Richtung sey. Ich kann also diese Unbestimmtheit der Allgemeinheit weiter bestimmen, indem ich finde: *entweder ist die Richtung immer dieselbe, oder sie ist immer eine andere, d. i. die Linie ist entweder gerade Linie, oder sie ist krumme Linie.* Dadurch habe ich nun als Inhalt jenes bestimmbaren Allgemeinbegriffes zwei Begriffe gewonnen, den der geraden Linie und den der krummen Linie. Das Allgemeine der Linie überhaupt, einfache Ausdehnung mit bestimmter Richtung, ist an beiden, aber an der geraden Linie ist das Allgemeine *so* bestimmt, an der krummen dagegen anders. Daher kann ich sagen: diese Begriffe sind *bestimmtere Begriffe, concretere Begriffe,* und da sie in dem Begriffe der Linie überhaupt enthalten sind, so kann ich auch sagen: *es sind untergeordnete Begriffe (conceptus inferiores)*; vom Begriff: Linie, dagegen kann ich sagen: er ist *der höhere Begriff* zu ihnen *(conceptus superior s. major).* Diese beiden untergeordneten Begriffe unsers Beispiels sind doch auch Begriffe, d. h. es ist immer auch noch eine Allgemeinheit, die ich denke; aber es ist eine bestimmtere Allgemeinheit, als die Allgemeinheit der Linie überhaupt ist. Daher kann ich auch diese Begriffe der Linie noch weiter bestimmen. Z. B. der Begriff der geraden Linie, d. i. der einfachen Ausdehnung mit stets derselben Richtung, oder nur mit Einer Richtung. Da finde ich aber, dass ich nichts weiter zu bestimmen habe. Denn, wenn es immer dieselbe Richtung ist, so kann ich nicht weiter eintheilen; weil Das, was durch und durch dasselbe ist, *als solches*, nicht verschiedne Arten hat. Also der Begriff der geraden Linie kann nicht weiter nach unten bestimmt werden. Wohl aber ist das Allgemeinwesenliche der krummen Linie weiterbestimmbar. Denn es ist: einfache Ausdehnung mit stets einer andern Richtung. Diess aber ist etwas *unbestimmtes Bestimmbares.* Ich frage: *Wie* denn immer anders? Da finde ich nun folgenden Gegensatz: Entweder immer auf dieselbe Art, oder immer auf eine andere Art; oder: *die krumme Linie ist entweder gleichförmig krumm, oder sie ist ungleichförmig krumm, d. i. sie ist entweder ein Kreis, oder ein Unkreis.* Da haben wir nun wieder *im zweiten Grade untergeordnete Begriffe* unter dem Begriffe: Linie, welche immer noch *Allgemeinbegriffe* sind und von denen der eine, der Begriff der ungleichförmigen Krümmung, noch weiter bestimmbar ist, wie die Geometrie lehrt.

16. Durch diese Erörterung der Verschiedenheit der Begriffe in Ansehung ihrer Bestimmtheit und des Umfanges ihrer Allgemeinheit werden Ihnen folgende weitere Bestimmungen deutlich seyn. *Untergeordnete Begriffe ergeben sich allemal, wenn zu der Bestimmtheit des höhern Begriffs eine neue Bestimmtheit hinzukommt.* Dann sagt man, *dass der untere Begriff von derselben Art ist, wie der höhere.* Man nennt den höheren *die Gattung, das genus,* und jeden untergeordneten *die Art, species,* davon. Wird nun die Bestimmung (Bestimmterung) weiter fortgesetzt, so sind unter der Art wieder *Unterarten, subspecies,* enthalten. Z. B. die nächsten Arten des Gattungbegriffs: Linie, sind geradlinige und krummlinige; nächste *Unterarten,* subspecies, sind wieder die *Unterartbegriffe* unter der krummen Linie: Kreislinie und Nichtkreislinie. — Den *höhern Begriff (Höherbegriff)* nennt man auch den *abgezogneren (abstracteren)* Begriff, weil bei ihm noch abgesehen wird von den nähern Bestimmnissen, deren sein Inhalt fähig ist. So ist der Begriff: *Tugend*, abstracter, als der Begriff: *Gerechtigkeit.* Dagegen jeder *untergeordnete Begriff ist reicher an Bestimmtheiten, concretior,* gleichsam *ausgewachsener, verwachsner, ausgebildeter*, oder er ist *mehr artbestimmt, specificirt, specialior.* Denken wir uns einen Allgemeinbegriff, in Ansehung dessen es keinen höhern giebt, so wird er der *höchste Allgemeinbegriff* seyn, der *Höchstbegriff* seines Gebietes, *conceptus summus;* und denken wir uns *einen Begriff, der keiner nähern Bestimmung fähig ist*, so ist er der *unterste seiner Art*, der *Niederstbegriff, conceptus infimus.* Z. B. wenn wir den allgemeinen Begriff: *Etwas*, annehmen, so giebt es keinen allgemeinern Begriff, weil darin nichts gedacht wird, als: *bestimmte Wesenheit überhaupt.* Denken wir dagegen z. B. den Begriff: *Kreislinie,* so ist das ein in seiner Art unterster Begriff, weil es nicht verschiedne Arten von Kreislinien giebt, da die Kreislinie durchaus einerlei Krümmung hat. Denkt man sich nun einen höchsten Begriff, darunter geordnet die nächstniedern Begriffe, die species, ferner durch die zweite Weiterbestimmung die Unterarten oder subspecies, und so durch fortgesetzte Weiterbestimmung die Unterarten der dritten, vierten Stufe u. s. f., bis man in diesem *Stammbaume der Begriffe* herunterkommt auf lauter *unterste Begriffe*, so denkt man sich ein ganzes *System von Begriffen*, einen vollständigen Stammbaum, ein *στέμμα*, von Begriffen. Nur dann ist ein Gegenstand begrifflich ganz durchdacht und erschöpft, wenn er als ein solches System von Begriffen erkannt ist. Was ist z. B. die Geometrie von dieser Seite Anderes, als der ganze Stammbaum aller Raumbegriffe? Oder die Tugendlehre, Was ist sie Anderes, als der Organismus aller unter dem Begriff: Tugend, enthaltenen Begriffe? Ebenso die Natursysteme. Wenn

sie auch nach verschiedenen Eintheilgründen bestimmt sind, so sind sie in Ansehung des Allgemeinen doch nichts weiter, als vollständige Stammbäume der Begriffe aller Naturgebilde. Dass sich dabei der erkennende Geist nach der innern Wesenheit der zu begreifenden Gegenstände richten müsse, ist offenbar; denn sonst hätten die Begriffe nicht Wahrheit, noch überhaupt Wesenheit, es wären *ersonnene Begriffe*, *(conceptus ficti s. ficticii.)*

Betrachten wir noch genauer das Verhältniss eines höhern Begriffs zu einem jeden ihm untergeordneten. Da gilt das allgemeine Gesetz: *die Wesenheit und die Merkmale des Gattungbegriffs kommen auch einem jeden ihm untergeordneten Begriffe zu* (quidquid valet de genere, id quoque valet de specie). Z. B. Alles, was von der Tugend im Allgemeinen gilt, Das gilt auch von jeder Tugend im Besondern; oder Was dem Begriffe eines organischen Wesens überhaupt zukommt, Das muss sich auch an einer jeden *Art* von organischen Wesen finden. Diess Verhältniss bezeichnet man auch oft so: *Der höhere Begriff kommt zu dem niedern Begriffe, der höhere Begriff ist an dem Niederbegriffe; dagegen der Niederbegriff ist in und unter dem Höherbegriffe.* Z. B. der Begriff: *Linie*, ist: einfache Ausdehnung mit bestimmter Richtung. Diess ist sowohl die gerade, als die krumme Linie. Aber Was von der Linie, als gerader, gilt, Das gilt nicht von der Linie überhaupt, als solcher. Zweitens zeigt sich in Ansehung dieses Gegensatzes folgendes Gesetz: Jeder höhere Begriff, jedes genus, hat einen weniger bestimmten Inhalt, als alle seine species, dagegen aber einen weiteren Umfang, ein weiteres Gebiet der Gültigkeit oder Anwendbarkeit; oder: *Der höhere Begriff fasset Weniger in sich, als der niedere, aber er enthält Mehres unter sich, als der niedere.* Ich erläutere diess durch ein einfaches Beispiel. Denken wir den Allgemeinbegriff: endliches Wesen, und stellen das Gebiet dieses Begriffes durch einen Kreis vor, so enthält dieser Begriff weiter keine Bestimmniss, als: Wesenheit und Endlichkeit; was für eine Art von Wesenheit, bleibt unbestimmt. Darunter ist geordnet z. B. endliches Naturwesen, und von der andern Seite: endliches Geistwesen. Hier ist jenes Unbestimmte schon weiter bestimmt, dass nämlich die Wesenheit des Einen ein Leibliches sey, die Wesenheit des Andern ein Geistliches. Daher sind diese beiden Artbegriffe von einem reichern *Inhalte*, als der Gattungbegriff: endliches Wesen. Aber sie sind nicht von demselben *Umfange*; ihre intensive Grösse ist grösser, aber ihre extensive ist kleiner; sie enthalten Mehr in sich, Weniger aber unter sich. Wenn ich nun zu der nächsten Weiterbestimmniss fortgehe, so kann ich wieder unterscheiden: vororganisches Naturwesen, organisches Naturwesen. Hier habe ich die Bestimm-

niss der Leiblichkeit noch weiter bestimmt. Diese beiden Unterarten sind noch reicher an Bestimmtheit, noch concreter, als die obigen. Aber sie fassen *noch* Wenigeres unter sich. Nun kann ich die organischen Naturproducte noch eintheilen in Pflanzen und Thiere. Da habe ich zwei *Unterunterarten (subsubspecies)*, die wieder *grössere Intension*, aber *kleinere Extension*, haben. Nun kann ich noch weiter gehen, indem ich die Pflanzen und Thiere weiter abtheile, bis ich etwa auf *letzte Begriffe* kommen sollte. Wir können das gefundene Gesetz kurz so ausdrucken: *Inhalt und Umfang der Allgemeinbegriffe stehen in umgekehrtem Verhältniss oder Wachsthum. Je grösser der Inhalt, desto kleiner der Umfang, und umgekehrt.* —

Sehen wir in allen drei (bisher betrachteten) Fällen selbständiger Gedanken auf den Gegenstand hin, es mag nun dieser ein Unendliches seyn, oder ein Allgemeines, oder ein Einselnes, so ist *der Gegenstand entweder ein selbständiges Wesen, oder er ist eine Eigenschaft* *). Nehme ich z. B. den selbständigen Gedanken: *Mensch*, so ist der Gegenstand ein für sich bestehendes, an sich selbst seyendes Wesen. Ebenso, wenn ich denke: *Gott*, so ist der Gegenstand das unbedingte, unendliche Wesen (der terminus absolutus, infinitus). Oder wenn ich z. B. denke: *Alexander der grosse*, so ist hier das Glied ein Vollendet-Einselnes, Individuelles, ein terminus singularis, und zwar ein selbständiges Einselwesen. Wenn ich aber z. B. denke: *Tugend*, so denke ich nicht etwas, das an und für sich selbst ist, sondern, was als Eigenschaft an einem Andern ist. Oder, wenn ich denke: *Raum*, und zwar den unendlichen, unbedingten Raum, so ist diess ein unendliches Glied, ein terminus infinitus, aber nicht ein an sich selbst bestehendes, nicht ein Wesen, denn man kann sich den Raum nicht leer denken, — sondern es ist der Gedanke von Etwas, was nur an einem Andern seyend gefunden wird, also der Gedanke einer Wesenheit, einer Eigenschaft. So der Gedanke: *Gedanke*; — auch dieser ist nicht der Gedanke eines selbständigen Wesenlichen, sondern der Gedanke einer Beschaffenheit, einer bestimmten Thätigkeit, also der Gedanke einer Eigenschaft oder Wesenheit, — denn ich kann keinen Gedanken denken, ausser an einem Wesen, das da denkt, und von Etwas, das da gedacht wird. Es sind also alle selbständige Gedanken oder Schau-

*) Hiezu ist vom Verfasser in der Handschrift bemerkt, „dass dieser Eintheilgrund als der erstwichtige vorausgehen müsse." Es kommt bei demselben nämlich die ganze eigenthümliche Wesenheit des Erkannten in Betracht, statt dass der früherbesprochene Eintheilgrund nebst seinen verschiedenen Unterabtheilungen nur von der Form und Seynart des Erkannten, und theilweise der Erkenntniss entlehnt ist. Anm. d. H,

nisse entweder *Gedanken von Wesen,* oder *von Wesenheiten oder Eigenschaften.*

Nun haben aber ferner die Wesen ihre Eigenschaften an sich; denn ich kann kein Wesen denken ohne eine bestimmte Wesenheit, ohne Eigenschaft, und von der andern Seite sind die Eigenschaften eben so *an* den Wesen; denn ich kann keine Eigenschaft denken, als an einem Wesen, welches sie hat; daraus entspringen nun *zwei Vereinarten von selbständigen Gedanken.* Nämlich:

1) *Der Gedanke eines Wesens nach einer bestimmten Eigenschaft.* Z. B. wenn ich denke: *König,* so denke ich ein Wesen, einen Menschen, aber nicht nach seiner ganzen Wesenheit, sondern nur in der bestimmten Eigenschaft, dass dieser Mensch dem Staate vorsteht. Ebenso, wenn ich sage: *der Gerechte,* so denke ich wiederum ein Wesen, einen Menschen, aber bloss nach dieser Eigenschaft, gerecht zu seyn. Oder wenn ich sage: *der Allmächtige,* so ist hier Gott der Inhalt des Gedankens, als der terminus absolutus, infinitus; nicht aber Gott nach seiner ganzen Wesenheit, sondern nur in der Eigenschaft, dass Gott unbedingt und unendlich mächtig ist.

2) Kann *eine Eigenschaft* betrachtet werden, *sofern sie an einem Wesen ist,* überhaupt, *sofern sie mit irgend einem Wesen in Beziehung steht.* Z. B. wenn ich sage: *Gottesfurcht,* so ist der Gegenstand eine Wesenheit oder Eigenschaft: die Furcht; ich denke aber nicht diese ganze Eigenschaft in allen Beziehungen, sondern nur in Beziehung zu Gott, dass Gott das in Ehrfurcht Empfundene sey. Oder wenn ich sage: *Vaterlandliebe,* so rede ich von der Liebe, als Eigenschaft, aber nicht von der ganzen Liebe überhaupt, sondern sofern sie sich auf das Vaterland, oder vielmehr Vatervolk, bezieht.

Ferner, da die Wesen wiederum Glieder an und in sich seyn oder haben können, und da von der andern Seite auch die Eigenschaften selbst wieder Eigenschaften an sich haben: so ergeben sich hieraus noch *zwei verschiedene Unterarten von selbständigen Gedanken:*

a) nämlich wenn *ein Glied eines höheren Ganzen* gedacht wird, *als Glied;*

b) wenn *eine Eigenschaft der Eigenschaft* gedacht wird.

Z. B. der menschliche Leib hat Glieder; wenn ich demnach irgend ein solches Glied als Glied denke, so habe ich den Gedanken von einem Selbständigen, das an einem andern Selbständigen ist; z. B. wenn ich den Begriff: *Hand,* auffasse, so ist diess nothwendig der Gedanke von einem Wesen, welches, und sofern es Glied eines anderen ist, nämlich des menschlichen Leibes.

Oder z. B. *diese Erde* enthält gar viele innere Wesen als ihre Theile, z. B. Luft, Meer, Land. Wenn ich also denke: Erdland, so denke ich hier nicht jedes Land, sondern nur dasjenige Land, welches ein Theil dieses Erdganzen ist. — Von der andern Seite, wenn ich mir denke z. B. *Raum*, so ist der Raum der Gedanke von Etwas, was an einem Andern ist, als Eigenschaft des Körperlichen, des Stoffes. Aber der Raum hat selbst wieder unendlich viele Eigenschaften, z. B. dass er unendlich ist, dass er stetig ist, dass er begrenzbar ist, dass er unendlichviele und unendlicherlei endliche Räume in sich hat, welche bestimmt gross sind, u. s. w. Wenn ich nun irgend eine Eigenschaft des Raumes im Allgemeinen auffasse, z. B. *Raumgrösse*, so ist diess ein Begriff von einer Wesenheit, die an einer Wesenheit ist. Die weiteren Unterabtheilungen der selbständigen Schaunisse werden wir weiter unten zur Anerkenntniss bringen, wo wir diesen Gegenstand in höherem Zusammenhange nochmals betrachten.

Jetzt ist nur noch erforderlich, in Ansehung dieser ersten Grundoperation die Bezeichnungen zu bestimmen; theils die Wörter, theils die Symbole oder die Zeichen für das Auge.

Was erstens *den Wortgebrauch* betrifft, so habe ich schon das Wort: *Begriff*, ausführlich erklärt und gewürdigt; auch habe ich schon erklärt, dass man jedes selbständige Schauniss ein *Glied (terminus, ὅρος)* nennt. Es sind aber ausser diesen Wörtern noch mehre andere im Gebrauche der Schulen. Erstlich das Wort: *idea* oder *Idee*. So gebrauchen die Franzosen schon seit Jahrhunderten das Wort: *une idée*, dass es, der ursprünglichen griechischen Wortbildung gemäss, jeden Gedanken von irgend etwas selbständigem Wesenlichen, ohne alle weitere Bestimmung und Beschränkung bedeutet; und in diesem Sinne braucht auch *Wolf*, und nach ihm *Reusch*, das Wort: idea. Nachher aber hat *Kant* (Kritik der reinen Vernunft, 1818, S. 268 ff.) dem Worte: *Idee*, die *platonische* Bedeutung wieder gegeben, wonach Idee die allgemeinen, unbedingten, unendlichen Gedanken der Vernunft bezeichnet, unter denen auch jene Gedanken sind, welche Das enthalten, was und wie etwas seyn *soll*, welche letztere ich desshalb auch *Sollbegriffe* nenne. Da also das Wort: *Idee*, in neuerer Zeit zur Bezeichnung aller selbständigen Gedanken untauglich gefunden wurde, und da auch das Wort: *Begriff*, ebenfalls bloss auf allgemeine Gedanken beschränkt worden war, so wählte man das Wort: *Vorstellung*, um ganz im allgemeinen zu bezeichnen, dass etwas selbständiges Wesenliches gedacht werde. So bestimmt auch *Kant* den Sprachgebrauch (Kritik der reinen Vernunft, 1818, S. 273). Vorzüglich *Reinhold*, in seinem: „*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungs-Vermögens*“ (1789 und 1795)

machte diesen Sprachgebrauch geltend. Aber das Wort: *Vorstellung*, ist unpassend, um diesen ganzen Gegenstand zu bezeichnen, weil man sich das Unbedingte, das Unendliche nicht vorstellen, wohl aber es denken kann. Man könnte das Wort: *notio*, oder: Notion, in ganz allgemeinem Sinne, nur mit Ausschluss der sinnlichen Anschauung, als solcher, gebrauchen, wie schon *Leibnitz* und Andere gethan haben. Allerdings ist dieses Wort: *Notion*, geschickter, als alle die vorerwähnten, um jeden selbständigen Gedanken zu bezeichnen, weil man auch das Unendliche und Unbedingte zu *schauen* (noscere) vermag.

Wenn wir nun aber fragen, welches in unserer deutschen Sprache die passendste Bezeichnung für diese erste Grundwerkthätigkeit des Denkens ist, so finden wir, die Worte: *selbständig* und *Schauen*. Denn man schaut kraft dieser ersten Grundwerkthätigkeit ein Selbständiges; und es wird dabei das Wort: *schauen*, wie ich schon oben erklärt habe, ganz gleichbedeutend mit: *sehen* und *ersehen*, genommen. Aber das Wort: *selbständig*, ist ohne Noth bildlich und weitschweifig, und zugleich ist die Bestimmniss des *Stehens* zu beschränkt; denn Was da stehet oder bestehet, das muss doch irgend wo stehen, einen Ort haben, es muss also endlich seyn. Desshalb brauchen wir uns nur des Wortes: *selb*, zu bedienen, und zu sagen: dass in dieser ersten Grundwerkthätigkeit *selbgeschaut* wird, oder: dass das Selbwesenliche geschaut wird, dass Etwas gedacht wird, was und sofern es an sich selbst ist. Hierdurch wird die Bezeichnung deutlich seyn, die ich für die beste halte, nämlich: *Selbschauen*, und das Ergebniss davon: ein *Selbschauniss*. Da kann nun das Selbschauniss ein unendliches oder ein allgemeines, oder ein einselnes seyn, in allen drei Fällen passt die Benennung.

Nun will ich zweitens auch kurz die *symbolischen Bezeichnungen* erklären, deren sich die Logiker bishieher für diese Gegenstände bedient haben. Man bezeichnet gewöhnlich jedes Glied, jeden terminus, mit den Buchstaben verschiedener Alphabete; a, b, c — α, β, γ sollen drei selbständige Schaunisse bedeuten; und im allgemeinen: *ein Glied* bezeichnet man mit t *(terminus)*, oder mit m *(membrum)*, oder mit τ. Aber noch besser eignen sich zu Bezeichnungen dieser Grundoperation räumliche Bilder. So hat *Leibnitz* z. B. in seiner Darstellung der logischen Symbolik sich *der geraden Linie* bedient, um irgend ein Glied des Denkens zu bezeichnen. Sind also drei Linien gezeichnet, so bedeutet diess nach *Leibnitz* drei selbständige Schaunisse. Auch wendet *Leibnitz* den *Kreis* an und die *Kugel*, um irgend einen terminus zu bezeichnen, auch das Viereck; Andere auch das Dreieck. Dabei aber muss bemerkt werden, dass diese Zeichen zunächst nur endliche Glieder bezeichnen, weil sie selbst als

Raumgestalten endlich sind; jedoch kann man stillschweigend verstehen, dass der Kreis, das Viereck und das Dreieck auch Unendliches bildlich bezeichnen sollen. Ich werde mich nun in der Folge theils der Buchstaben, theils dieser drei geometrischen Grundgestalten: der Kugel oder des Kreises, des Würfels oder des Viereckes und der vierseitigen Pyramide oder des Dreieckes, bedienen; und zwar werde ich unter dem *Kreis* allemal den Gedanken *eines Wesens* verstehen, z. B. Mensch, Erde; durch das *Viereck* aber werde ich eine *Wesenheit* oder eine *Eigenschaft* bezeichnen, die als selbwesenlich gedacht wird, z. B. Gedanke, Ganzheit; mit dem *Dreieck* werde ich eine *Form* anzeigen, *das heisst*, *eine Eigenschaft*, *die das Wie bestimmt*. Z. B. der Raum ist eine solche Eigenschaft, die das Wie bestimmt; denn frage ich: wie ist der Stoff, das Körperliche? so finde ich: er ist räumlich, er ist ausgedehnt im Raume. Es ist offenbar, dass ich mit diesen drei Zeichen alle Arten der selbständigen Schaunisse werde bezeichnen können. Denn wenn diese Zeichen allfolglich (combinatorisch) verbunden werden, (wie diess Tafel I zeigt), so können auch alle Unterarten von Selbschaunissen bezeichnet werden. Z. B. ein Kreis und darin ein Viereck bedeutet: *ein Wesen, betrachtet in einer bestimmten Wesenheit*, z. B. *Freund*, ein Mensch in der Eigenschaft der Liebe. Umgekehrt, wenn in dem Viereck ein Kreis beschrieben wird, so bedeutet diess *eine Eigenschaft*, *sofern sie an einem Wesen ist*, z. B. *Menschenliebe*. Daher ich in der Folge diese Symbolik anwenden werde, um *eine vollständige Tafel für alle nur möglichen Arten der selbständigen Gedanken* (*der Selbschaunisse*) zu entwerfen. Diess wird geschehen, wenn wir im zweiten Lehrgange der analytischen Logik zu diesem Gegenstande zurückkehren. Soviel über die erste Grundwerkthätigkeit des Denkens.

Zweite Grundwerkthätigkeit des Denkens: Urtheilen.

Jetzt lassen Sie uns untersuchen, welche Werkthätigkeit in Ansehung des Denkens und Erkennens zunächst gefunden wird. Folgende Betrachtungen zeigen den Uebergang.

Denken wir *erstens* irgend etwas an sich selbst Wesenliches, *irgend ein Selbschauniss*, so findet sich daran eine Mehrheit, oder Vielheit des Erkennbaren. Denn:

a) es hat bestimmte Eigenschaften oder Wesenheiten, die wir alle von einander unterscheiden, aber auch alle zu einander beziehen; denken wir z. B. den Begriff: *Körper*, *Stoff*, so finden wir daran die Eigenschaften, ausgedehnt zu seyn, in sich zusammenzuhalten, schwer zu seyn, u. s. f., und wenn wir einen endlichen Körper denken, so sind an ihm alle diese Eigenschaften bestimmt. Wenn wir also ein selbständiges Wesenliches erkennen

sollen, so müssen wir auch die Mannigfalt seiner Eigenschaften auffassen, sie unterscheidend, aber auch aufeinander beziehend. Ebenso, wenn ich denke: *Ich*, so fasse ich mich allerdings zuerst als ganzes selbständiges Wesen auf; wenn ich mich aber recht erkennen soll, so muss ich auch meiner Eigenschaften mir bewusst werden, als da ist: dass ich ein ganz Besonderes bin, dass ich selbständig, dass ich Eins bin, dass ich denke, empfinde, will, u. s. f. Es fordert also nothwendig jedes selbständige Schauniss, dass man es weiter bestimme, und weiter bilde durch Erkenntniss seiner Eigenschaften;

b) wenn wir irgend ein selbständiges Wesen denken, so finden wir, dass es auch aus Theilen oder Gliedern besteht, z. B. unser Leib. Freilich müssen wir diesen Leib zuerst als Ganzes erfassen, wenn wir ihn aber recht erkennen wollen, so müssen wir ihn als Gliederbau (Gliedbau, Organismus), als bestehend aus allen seinen Gliedern, erkennen; wo nicht, so bleibt die Erkenntniss dieses selbständigen Wesens unvollständig. Oder wenn ich 17.
z. B. das ganze Thierreich betrachte, also den Begriff: Thier, selbständig denke, so finde ich, dass das Ganze eine Mehrheit in sich enthält, mehre Klassen, Gattungen, Arten, und eine unbestimmte Anzahl von Einselwesen. Ebenso, wenn ich eine blosse Gestalt oder Form denke, z. B. den Kegel, so unterscheide ich auch an diesem Ganzen verschiedene Theile, den oberen Kegel und den unteren Kegel, diesseits und jenseits des Scheitelpunctes. Ich kann auch den Kegel vielfach zertheilen durch Linien und Flächen. — Denke ich Mich selbst, so habe ich die Selbschauung oder den Begriff von Mir. Sehe ich aber weiter auf Mich selbst hin, so behaupte ich, dass Ich aus Geist und Leib bestehe.

Da nun also jedes selbständig gedachte Glied, jedes Selbschauniss, eine Mehrheit von Eigenschaften und von Theilen hat, so entsteht die Aufgabe, diese Eigenschaften und Theile zu erkennen. Soll ich diess, so muss ich meine Reflexion darauf hinlenken, ich muss meine Thätigkeit des Denkens so bestimmen, dass ich diese Eigenschaften, diese Theile erschaue und auf das Ganze beziehe, woran und worin sie sind, und dass ich sie also *im Verhältnisse erkenne oder schaue*, dass ich erkenne, wie sie sich zum Ganzen und untereinander verhalten. Also erfordert die Erkenntniss eines jeden Gegenstandes diese *zweite Werkthätigkeit des Denkens: das Verschiedene zu beziehen, im Verhältniss zu denken, und zu erkennen.*

Sehen wir aber *zweitens* auf *unsere ganze Denkreihe* hin, die in der Zeit stetig weitergebildet wird, so besteht diese Reihe aus Gliedern, die da selbständig erkannt werden müssen; aber alle diese Glieder der Denkreihe hangen untereinander zusammen,

und desshalb eben erscheint uns unser Denken als eine Reihe. Alle unsre bestimmten Gedanken, die nacheinander in dieser Denkreihe zum Bewusstseyn kommen, haben untereinander etwas Gemeinsames, sonst wären sie ja nicht Glieder derselben Reihe; sie haben aber auch alle etwas Verschiedenes und Eigenthümliches, sonst wären es ja nicht unterscheidbare Glieder. Daraus folgt, dass ebenso für das Denken und stetige Weiterbilden der ganzen Denkreihe die bestimmte Werkthätigkeit des Denkens, erfordert werde, wodurch die einselnen Glieder der Denkreihe aufeinander bezogen werden, so dass man sie im Verhältniss erkenne, und dass man erkenne, Was sie Gemeinsames und Was sie Verschiedenes haben. Nun soll alles unser Erkennen Wahrheit haben, d. h. es soll mit dem Erkannten selbst übereinstimmen. Wenn also die Erkenntniss des Verhältnisses der einselnen Glieder der Denkreihe Wahrheit haben soll, so muss sich die Theilthätigkeit des Denkens, welche die Glieder aufeinander bezieht, genau nach der Wesenheit der Gegenstände richten, d. h. in welchen Beziehungen und Verhältnissen der Inhalt der Glieder gegen einander steht, in eben den Verhältnissen und Beziehungen muss der Gegenstand auch gedacht werden. Denken wir z. B. an die ganze Denkreihe der Geometrie, so werden in dieser Wissenschaft lauter Eigenschaften und innere Theile des Raumes erkannt, und zwar werden sie erkannt in Beziehungen und Verhältnissen zu einander und zum Raume. In welchem Verhältnisse nun diese Gegenstände ansich sind, in demselben Verhältnisse muss der Geometer sie erkennen. Wenn also seine Werkthätigkeit sich darauf richtet, das Verhältniss dieser Gegenstände zu erkennen, so muss er dabei der Sache selbst folgen; er muss *mit der Sache gehen*, das ist *methodisch* fortschreiten, er muss sich nach der Sache richten. Unserer obigen (S. 69) Erklärung der *Werkthätigkeit* zufolge, wird ebendesshalb diese Thätigkeit des Denkens, die Glieder im Verhältnisse zu erkennen, eine Werkthätigkeit, eine Operation genannt, weil der denkende Geist dabei sich nach der Beschaffenheit des zu erkennenden Gegenstandes richten muss.

Durch diese Betrachtungen haben wir nun den Uebergang gemacht zu der Anerkenntniss der *zweiten Grundwerkthätigkeit des Denkens*, welche darauf gerichtet ist, *die selbständigen Gegenstände nach irgend-jeder Beziehung im Verhältnisse zu erkennen.* Denn eben diese Werkthätigkeit ist das Bedingniss, unter welchem jede Mannigfalt, jede Mehrheit und Vielheit ins Bewusstseyn gebracht werden kann. Zur Erläuterung: wenn ich denke, „*Gott regiert die Welt*," so denke ich somit eine Beziehung Gottes, als des einen Gliedes meiner Denkreihe, zu der Welt, als dem andern

Gliede, und ich beziehe in Gedanken Gott zu der Welt. Dass ich Gott denke und die Welt denke, das ist ein Ergebniss der ersten Grundoperation, *des Selbschauens* oder *Begreifens*; dass ich aber beide zueinander beziehe, das ist der Erweis der andern Grundoperation, *des Erkennens der Verhältnisse durch Beziehung*. Wir könnten also diese ganze Verrichtung so benennen, sie sey *das bezugweise Denken*, *das Bezugdenken*, oder *das Denken des Verhältnisses*, *das Verhaltdenken*. Wir haben aber in der deutschen Sprache ein bildliches Wort, um diese Grundwerkthätigkeit zu bezeichnen, indem wir sie *urtheilen* (*judicare*) nennen. Was nun den Sinn dieses Wortes betrifft, so meinen Viele, und ich habe früher es selbst dafür gehalten, dass dabei an eine *Theilung* (*divisio*) gedacht werde, und zwar an eine *ur*wesenliche, ursprüngliche Theilung; dass also *urtheilen* heisse: *im Denken ursprünglich theilen*. Dann würde aber das Wort gar nicht passen, um diese Werkthätigkeit zu bezeichnen; denn: *beziehen*, und: *gegeneinanderhalten*, ist etwas ganz Anderes, und auf bestimmte Weise Entgegengesetztes, als: *theilen*. Wenn wir die Verhältnisse der Dinge erkennen, so ist diese Thätigkeit als solche gar nicht ein Theilen oder Unterscheiden; obschon das erkannte Verhältniss auch eines der Theilung, Trennung und Unterscheidung seyn kann; es kann auch seyn, dass wir sie vielmehr vereinen. Diese Werkthätigkeit ist ebenso ein Urvereinen, als sie in gewisser Hinsicht, und in gewissen Fällen ein ursprüngliches Theilen an sich hat. Aber das heisst auch diess deutsche Wort nicht; sondern: *ur*, heisst hier: *er*, sowie es in: *Urlaub*, soviel heisst als: *Erlaub*; und es ist diess Wort von der Entscheidung der Gerichte hergenommen, wo die Meinung, oder die Entscheidung *ertheilt* wird (*sententia fertur*); es heisst also: *urtheilen*, soviel als: *auf bestimmte Weise denken*, *entscheiden* und *erkennen*, sowie auch ein gerichtliches Urtheil ein *Erkenntniss* genannt wird, und man sagt: *zu Recht erkennen.* *) Indessen kann das Wort: *Urtheilen*, beibehalten werden, da es allgemein verbreitet ist. Wird nun dieser Sprachgebrauch angenommen, so wird das Ergebniss des Urtheilens ein *Urtheil* (*judicium*) heissen, z. B. wenn ich sage: der Kreis ist rund, und ich sehe dabei nicht auf meine Thätigkeit hin, sondern auf den Inhalt des Erkennens, so nenne ich diess erkannte Verhältniss ein Urtheil. Sofern nun ein Urtheil mit Worten, nach

*) Vielleicht kommt dieses Wort auch von *dal*-en, *tal*-en, *tell*-en, wovon unser jetziges *Erzählen* stammt, und das im Englischen noch als: *to tell*, *sagen*, lebt. *Er* kann auch mit *ver*, oder *ent* gleichbedeutend seyn, wie in *ersterben*, *erschüttern*, *erblühen*, *erwiedern.* So sagt man auch: Recht *sprechen.* Anm. d. V.

den Gesetzen des Sprachbaues ausgesprochen wird, nennt man es einen *Satz* (*propositio* oder *enuntiatio*). Man kann daher auch sagen, diese Werkthätigkeit sey *die Thätigkeit, Urtheile oder Sätze zu bilden.*

Daraus sehen wir, dass das Urtheilen nicht eine einfache Schauung oder Erkenntniss ist, sondern eine Schauung oder Erkenntniss eines Verhältnisses. Mithin setzt jedes Urtheil voraus, dass unterscheidbare Gegenstände bereits als selbständig geschaut werden, damit sie auch in ihrer Beziehung erkannt und beurtheilt werden können; und zwar müssen es *wenigstens zwei Glieder* seyn, deren Verhältniss im Urtheilen erkannt wird. Die *Glieder des Urtheils* aber nennt man: *termini, ὅροι,* oder auch *extrema judicii. Ansich können es nun so viele Glieder seyn, als möglich,* deren Verhältniss im Urtheilen erkannt wird. Es giebt also Urtheile, worin das Verhältniss von zwei, drei, vier und mehren Gliedern erkannt wird. Wenn aber ein mehrgliediges Verhältniss erkannt werden soll, so muss man doch zuförderst das Verhältniss von je zwei Gliedern davon erkennen; wenn daher nur hier erkannt würde, wie das Verhältniss von je zwei Gliedern in's Bewusstseyn gebracht wird, so würde damit auch erkannt seyn, wie diess für drei, vier, und mehre Glieder ebenfalls zu leisten sey. Es ist also nur nöthig, dass wir hier *die Lehre vom zweigliedrigen Urtheile* abhandeln. Da nun bei einem Urtheil nicht die beiden Glieder als selbständig, sondern in ihrer Beziehung erkannt werden sollen, so *macht gerade der Gedanke der Beziehung das Urtheil zu einem Urtheile,* oder: *das Charakteristische des Urtheiles ist die Beziehung, das Verhältniss.* Wenn ich z. B. sage: der Mensch denkt, so sind die beiden Glieder (termini) des Urtheiles: *Mensch,* und die Eigenschaft: *denken.* Wenn ich bloss für sich dächte: Mensch, und für sich dächte: denken, so hätte ich noch kein Urtheil; wenn ich aber beide aufeinander beziehe, und mir ins Bewusstseyn bringe, dass diese beiden Glieder zusammen sind, nämlich das Denken als Eigenschaft an dem Menschen, so urtheile ich nun: der Mensch denkt, oder: der Mensch ist ein denkendes Wesen. Es ist also, wie behauptet wurde, das Eigenwesenliche des Urtheilens die Auffassung des Verhältnisses, — in unserm Beispiele, des Verhältnisses des Zusammenseyns. Das Verhältniss aber im Urtheile kann *die Urtheilbeziehung,* oder *das Urtheilverhältniss,* oder auch kurz: *das Verhältniss (ratio judicii)* genannt werden. Gewöhnlich nennt man es jedoch mit einem bildlichen Ausdrucke *das Band* (*copula*); weil im Erkennen jedes Verhältnisses, die Glieder, wenigstens im Gedanken, miteinander verbunden sind; daher kann man sagen: *jedes Urtheil besteht aus zwei Gliedern, und aus der Copula, oder dem Verhältnisse.*

Sehen wir nun bestimmter hin, zunächst auf die beiden Glieder, so finden wir, dass im Urtheile das eine Glied, indem es *zu* dem andern Gliede *bezogen* wird, *nach* dem andern Gliede *bestimmt*, oder *hinsichts* des andern im Verhältniss bestimmt wird. Z. B. wenn ich sage: der Mensch hat einen Leib, so rede ich hier vom Menschen; dieser ist der Gegenstand des Urtheils, um dessen willen das Urtheilen vorgenommen wird, und ich bestimme nun den Gedanken: *Mensch*, nach seiner Beziehung zu dem Gedanken: *Leib*, indem ich erkenne, dass der Leib im Verhältniss eines Bestandtheiles steht zu dem Menschen. Es ist also *das erste Glied*, der Mensch, *das zu bestimmende Glied* oder *der Gegenstand des Urtheils*, und das andere Glied: *Leib*, ist *das bestimmende Glied*, in Hinsicht zu welchem der Gegenstand im Urtheile bestimmt wird; und indem ich dieses Verhältniss urtheilend erkenne, also das zu Bestimmende durch das Bestimmende bestimme, sage ich etwas *Bestimmtes* aus von dem zu bestimmenden Gliede, — von dem Gegenstande. Daher kann gesagt werden: *jedes Urtheil ist eine bestimmte Aussage von einem bestimmten Gegenstande.* Nun nennt man den Gegenstand oder das im Urtheile zu Bestimmende, *das Subject*, und das zweite Glied, wonach es bestimmt wird, *das Prädicat*; Dasjenige aber, was ausgesagt wird, müsste also *die Aussage*, oder *das Ausgesagte*, *praedicatio* oder *praedicamentum*, heissen. So ist in unserm Beispiele der „Mensch" das Subject (*subjectum judicii sive propositionis*), „ein Leib" aber wird das Prädicat (*praedicatum*) dieses Urtheils genannt, als das bestimmende Glied; und die Aussage: „hat einen Leib," müsste also *praedicatio* oder *praedicamentum* heissen; und wir sehen, dass diese Aussage zugleich das Band (die Copula) an sich hat, d. h. den Ausdruck des Verhältnisses, welches hier in dem Worte: „hat," ausgedruckt ist. Daraus ist ersichtlich, dass man sagen kann, *jeder Satz bestehe aus einem Subject*, *aus einem Praedicat und aus einer Copula.* Allgemeiner passend aber benennt man die Glieder des Urtheils: *Vorglied* und *Nachglied*, (*terminus antecedens* und *terminus consequens*), welche also zusammen mit dem Urtheilverhältniss, mit der Copula, das Urtheil ausmachen. Die Benennung: *Vorderglied* und *Hinterglied*, ist schon nicht allgemein passend; denn das bestimmende Glied kann auch *Gott* seyn, von Dem auf keine Weise ausgesagt werden kann, dass Gott hinter irgend Etwas, in irgend einer Hinsicht wäre. Ebensowenig ist das Verhaltwort: *durch*, angemessen, um es statt: *nach*, und: *zu*, anzuwenden; weil man gewöhnlich unter: *durch*, Ursachlichkeit (Causalität) versteht, obgleich: *durch*, allerdings auch eine blosse Beziehung jeder Art, dem Sprachgebrauche gemäss, bezeichnet. Wenn das Vorglied *Gott* ist, so kann in keiner Hinsicht gesagt

werden, dass Gott ursachlich, als Verursachtes, bestimmt werde durch irgend Etwas in irgend einer Hinsicht. Wohl aber ist Gott in Beziehung *zu* Allem und Alles in Beziehung *zu* Gott; folglich kann auch in Ansehung jedes Verhältnisses Gottes zu irgend Etwas, und von irgend Etwas zu Gott *geurtheilt* werden.

18. Das gewöhnliche Zeichen eines Urtheils ist *a* : *b* oder, weil (:) das Zeichen der Division ist, besser *a* .. *b*. Da man das Vorderglied *subjectum*, und das Hinterglied *praedicatum* nennt, so bezeichnet man es gewöhnlich: *s* .. *p*, oder *S* .. *P*. Besser erscheint mir folgende Bezeichnung, wobei ein passendes Zeichen für Verhältniss stattfindet. Ich bezeichne nämlich *Verhältniss* auf diese Weise (S. Tafel IV, Schema 1): der wagrechte Strich deutet die Beziehung, der senkrechte die Unterscheidung der beiden Glieder an. Daraus entsteht das Zeichen des Urtheils: *a bezogen zu b*, oder rückwärts: *b bezogen zu a* (Sch. 3 u. 4). Dabei bemerke ich noch, dass der allgemeine wörtliche Ausdruck für die Copula oder das Verhältniss das Wort: *zu*, ist, dass also allgemein gesagt werden kann: *a zu b*. Wenn aber das Verhältniss schon in einer bestimmten Art erkannt wird, so sagt man hernach, um allgemein jedes Urtheil auszusprechen, nicht bloss: *a zu b*, sondern z. B.: *a ist b*, oder: *a ist nicht b*; doch das sind schon bestimmte Arten von Urtheilen. Wenn ich aber sage: *a* ist in bestimmtem Verhältnisse *zu b*, so ist Diess der ganz allgemeine Ausdruck für jedes Urtheil, worin *a* als nach *b* bestimmt erkannt wird. Nehmen wir nun ferner zur Bezeichnung der Glieder die (S. 98) erklärten Bildzeichen, so haben wir z. B. folgenden Ausdruck des Urtheils: (S. Taf. IV, Sch. 2) ein erstes Wesenliches zu einem zweiten Wesenlichen, sowohl hinwärts, das erste zum zweiten, als auch herwärts, das zweite zum ersten. Nun haben wir aber gesehen, dass in dem gewöhnlichen Urtheile nur das Verhältniss des ersten zum zweiten erkannt wird, nämlich das Verhältniss des Subjectes zum Prädicat. Das ist aber eine einseitige Ansicht eines jeden Verhältnisses, denn es findet ja eben so gut in der entgegengesetzten Richtung das Verhältniss des Prädicates zum Subject statt; z. B. wenn ich sage: alle gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinklig, so ist hier das Subject, wovon ich rede und was ich bestimmen will, der Begriff: gleichseitiges Dreieck, aber Das, wonach, oder inhinsicht dessen ich diesen Begriff bestimme, ist der Begriff der Gleichwinkligkeit. In dem genannten Urtheile nun bringe ich bloss einseitig das Verhältniss des gleichseitigen Dreiecks zur Gleichwinkligkeit ins Bewusstseyn, indem ich erkenne, dass, wenn an einem Dreieck alle drei Seiten gleich sind, auch alle drei Winkel gleich sind. Aber da entsteht die Frage: findet denn diess auch umgekehrt statt? nämlich, es ist auch die

Frage nach dem Verhältnisse der Gleichwinkligkeit zur Gleichseitigkeit des Dreiecks. Es kann seyn, dass ich weiss, dass ein jedes gleichseitige Dreieck gleichwinklig ist, und dass ich doch noch nicht weiss, ob jedes gleichwinklige Dreieck ein gleichseitiges ist. Wenn ich aber diess Verhältniss ganz erkennen sollte, so müsste ich es in beiden Rücksichten bestimmt haben, sowohl *s* zu *p*, als auch *p* zu *s*. Dass wir aber gewöhnlich nur einseitige Urtheile fällen, geschieht infolge unserer Unwissenheit, als endlicher Geister, unvermeidlich, so oft wir das Verhältniss zweier Glieder nur erst einseitig erkennen; dann aber auch oft bloss desshalb, weil es uns soeben nur auf die eine Seite dieses Verhältnisses, für den Zweck unsers Denkens und Redens ankommt. Damit nun diess Beides zugleich bezeichnet werde, habe ich eben jenes Zeichen des Verhältnisses gewählt, welches sowohl: *a* zu *b*, als: *b* zu *a*, in sich schliesst. Will man aber, wie es gewöhnlich geschieht, nur *a* nach *b* bestimmen, so zeichne ich auf diese Weise: (S. Tafel IV. Sch. 3.), und will man bestimmen *b* nach *a*, so zeichne ich auf diese Weise: (S. Tafel IV. Sch. 4). Stelle ich beide Zeichen zusammen, so ist das ganze Zeichen wieder hergestellt.

Nachdem wir nun das Allgemein - Wesenliche des Urtheils bestimmt haben, so wollen wir zuerst *das Urtheil betrachten, in seiner Beziehung zu den Functionen des Denkens*, indem wir bemerken, wie das *Hinmerken* oder Reflectiren, und wie das *Erfassen* oder Percipiren in der Operation des Urtheilens auf bestimmte Weise vorkommt. Dabei haben wir also zu sehen: 1) auf die Glieder, 2) auf das Verhältniss des Urtheils. Wenn nun überhaupt geurtheilt werden soll, so muss der denkende Geist auf zwei Glieder *hinmerken*, reflectiren, und sie beide *erfassen* oder percipiren; nämlich jedes für sich als ein bestimmtes *Selbschauniss*. Nun werden aber im Urtheilen zweitens diese beiden Glieder aufeinander bezogen. Es muss also der denkende Geist sich hinmerkend auf beide Glieder richten, und von einem zum andern hin und her gehen, und dann Das *auffassen*, oder percipiren, was sich in dieser Beziehung zeigt. Nun nennt man Beziehen *Referiren*. Es müssen also die Functionen so bestimmt werden, dass ein *Beziehen (relatio) der Glieder aufeinander stattfindet*. Soll aber der Inhalt dieser Beziehung bemerkt und erfasst werden, so muss der denkende Geist ferner den *Act des Vergleichens beider Glieder* anstellen, *(sie compariren)*. Wenn nun auf solche Art die Glieder des Urtheils im Vergleichen aneinandergehalten werden, so werden die Denkfunctionen dabei noch weiter auf entgegengesetzte Art bestimmt. Denn bei dem Vergleichen müssen die beiden Glieder für's erste gleichgesetzt werden, d. h.

es muss auf Dasjenige gesehen werden, und Dasjenige muss erfasst werden, was die beiden Glieder gemeinsam haben. Es findet also bei jedem Urtheil auch *ein Gleichsetzen, ein Verbinden der Glieder* statt, eine *aequiparatio* oder *conjunctio.* Denn hätten die Glieder gar Nichts gemeinsam, so könnten sie auch in gar keinem Verhältnisse stehen, sie könnten gar nicht aufeinander bezogen werden. Dass diess gegründet ist, wird Jeder finden, der sich beim Urtheilen scharf beobachtet; und es kann sogleich eingesehen werden, dass jede zwei Glieder eines Urtheils wenigstens Das gemeinsam haben, dass sie Etwas sind. *Die beziehende Thätigkeit* also des Geistes im Urtheilen enthält, 1) *die Gleichsetzung*, den Act der *conjunctio*, der Glieder; aber dazu kommt, 2) der entgegengesetzte Act *des Unterscheidens.* Denn hätte nicht ein Jedes der Glieder etwas Eigenwesenliches, ansich Unterschiedenes, mithin sie Unterscheidendes, so könnten sie gar nicht als zu beziehende Glieder fixirt werden; weil der Gedanke des Einen auch ganz der Gedanke des Andern wäre. Es muss also der urtheilende Geist bei der Beziehung der Glieder zueinander auch auf ihren Unterschied sehen, auf Das, was das Eine ist, das Andre aber nicht ist. Dieser Act also kann genannt werden *der Act der Unterscheidung (disjunctio)* oder *der Erfassung des Unterschiedes, der Differenz*, oder *die Differenziirung (differentiatio).* — Diess also sind die verschiedenen besondern Acte der Functionen des Denkens im Urtheilen.

Nun lassen Sie uns zunächst *das Urtheilen im Verhältniss betrachten zu der ersten Grundoperation, zu dem Denken eines Selbwesenlichen, zum Begreifen, und dann zu unsrer ganzen Denkreihe.*

Was nun das Erstere betrifft, so setzt alles Urtheilen das Selbschauen oder Selbständigschauen schon voraus, nämlich die Erkenntniss der beiden Glieder, eines jeden für sich. Aber ebenso fordert jedes Selbschauen oder Begreifen zu seiner Vollendung das Urtheilen, denn jedes Selbständig-Wesenliche hat eine Mehrheit von Eigenschaften, enthält innere Theile *); — steht zugleich auch nach Aussen in Beziehung, wenn es endlich ist; jedenfalls aber in *inneren* Beziehungen zu seinen Theilwesen und Theilwesenheiten, als Welches auch von Gott gilt. Wenn ich also ein Selbständig-Wesenliches erkennen soll, so wie es ansich selbst ist, so muss ich seine Eigenschaften und seine Theile (nach seinen Theilwesenheiten und Theilwesen) erkennen, sie also unterscheiden und beziehen, d. h. ich muss *urtheilen.* Es ist also

*) Unter: *Theilen*, werden hier nicht nach der gemeinen Vorstellung: *Stücke*, gedacht; sondern das Wort: *Theil*, wird ganz allgemein genommen, mithin werden darunter sowohl *Theilwesen*, als *Theilwesenheiten* verstanden.
Anm. d. V.

die Grundoperation des Urtheilens *die* Form, nach welcher jede Erkenntniss des Selbständigen weiter ausgebildet wird.

Beziehen wir aber zweitens das Urtheilen auf unsre ganze Denkreihe, so finden wir, dass eben unser Denken nur dadurch eine Reihe ist, dass wir urtheilen. Denn eine Reihe ist ein Ganzes, das aus verbundenen Theilen besteht, — aus Gliedern; — daraus folgt: wenn unser Denken eine Reihe bilden soll, so müssen die selbständigen Glieder davon untereinander verbunden seyn zu einem Ganzen. Sollen sie aber verbunden seyn, so müssen sie etwas Gemeinsames haben und zugleich auch etwas Verschiedenes. Wenn ich also eine Gedankenreihe bilden soll, so muss ich die einselnen Theile derselben aufeinander beziehen, sie im Verhältniss erkennen, um zu erkennen, Was sie Gemeinsames und Was sie Verschiedenes haben, d. h. ich muss urtheilen. *Ohne Urtheil also keine Gedankenreihe, kein zusammenhangiges Denken.*

Von der Artverschiedenheit des Urtheiles.

Fragen wir uns, Was nun zunächst zu suchen kommt: so haben wir zwar das Urtheil im allgemeinen bereits erkannt, aber wir haben die innere Mannigfalt der Verhältnisse noch nicht betrachtet, noch nicht die verschiedenen Arten des Urtheils entwickelt; es entspringt hieraus also die weitere Frage: *Welches ist die innere Mannigfaltigkeit, oder Artverschiedenheit des Urtheils?* Um diese Frage zu beantworten, müssen wir sowohl auf die Glieder hinsehen, als auch auf das Verhältniss, — die Copula. *Die Urtheile werden also verschieden seyn:* 1) *in Ansehung der Glieder*, 2) *in Ansehung des Urtheilverhältnisses.* Bestimmen wir zuerst *die Verschiedenheit der Urtheile in Ansehung der Glieder.*

In dieser Beziehung nun kommt es erstens darauf an, *Was* die Glieder sind, das ist, was für Selbschaunisse sie sind. Da haben wir denn gesehen, dass die Selbschaunisse sind: entweder ein *Wesen*, oder eine Wesenheit (eine Eigenschaft); auch können wir unter den Wesenheiten noch die *Gehalt-Wesenheiten* von den *Form-Wesenheiten* unterscheiden. Auf diese Weise erhalten wir in allfolgebildlicher (combinatorischer) Aufstellung *) folgende neun

*) Man kann fragen, wozu es nützt, die logischen Gegenstände combinatorisch zu erschöpfen? — um so mehr, da diess bisher von keinem Logiker geschehen. Erstlich fordert diess die Sache, welche ansich also combinatorisch vollständig *ist*; wollen wir also die ganze, volle Wahrheit des Erkennens erkennen, so ist diese combinatorische Vollständigkeit durch die ganze Erkenntnisswissenschaft unerlasslich. Zweitens ist es aber auch als ein Bildungmittel des eignen Geistes zu gesetzmässigem, gleichförmig gewandtem Denken überaus nützlich. Denn Wer in Betrachtung der Logik combinatorisch vollständig verfährt, der nimmt eben vollständig alle Denkverrichtungen vor, er übt sich also gleichförmig, und vollständig. Beson-

Fälle, zu denen die vierte Steindrucktafel in Fig. 5 die Schemen nach meiner Bezeichnung darstellt,

Wesen.	Wesenheit.	Form.
Wesen zu Wesen.	Wesen zu Wesenheit.	Wesen zu Form.
Wesenheit zu Wesen.	Wesenheit zu Wesenheit.	Wesenheit zu Form.
Form zu Wesen.	Form zu Wesenheit.	Form zu Form.

und die durch folgende neun Paar Beispiele erläutert werden:

1) Gott ist Gott. Gott verursacht die Welt.
2) Gott ist gerecht. Der Mensch denkt.
3) Die Natur ist im Raume. Der Mensch ist frei.
4) Die Schönheit ist in Gott. Die Liebe veredelt den Menschen.
5) Die Gerechtigkeit ist eine Tugend. Die Liebe soll schön seyn.
6) Die Tugend ist frei. Die Wesenheit hat an sich die Formheit.
7) Der Raum ist an dem Stoffe. Die Seynheit ist an Gott.
8) Die Grenzheit ist an der Ganzheit. Die Zeit vereint das Widersprechende.
9) Der Raum hat innere Grenze. Die Freiheit hat Willkühr an sich.

Eine noch grössere Mannigfalt der Urtheile nach dem Inhalte der Glieder zeigt sich, wenn wir darauf merken, dass ein Glied auch ein solches Selbschauniss seyn kann, welches nach einem andern Selbschaunisse bestimmt ist, z. B. ein Wesen bestimmt nach einem andern Wesen, wie: Menschenleib, oder nach einer Wesenheit, wie: Vater, oder eine Wesenheit nach einem Wesen, wie: Gottahnung, oder eine Form nach einem Wesen, z. B. wie: Leibgestalt. Nun kann ein Jeder für sich leicht die in dieser Hinsicht untergeordneten Formen der Urtheile entwickeln, z. B. der König hat Vaterlandliebe. Der König ist ein Wesen in einer bestimmten Eigenschaft *), ein Mensch nach dieser be-

ders aber schon bei dem Unterrichte der Kinder ist diese combinatorische Behandlung wichtig. Denken wir uns obige einfachen Fälle, und dazu noch die zusammengesetzten, wo die übrigen, auf der zweiten senkrechten Spalte der ersten Steindrucktafel verzeichneten, zusammengesetzten Selbschaunisse als Glieder der Urtheile angenommen sind, ferner eine Tafel von ganz bestimmten Urtheilen, als Beispielen zu allen diesen Fällen, wohlgeordnet; und nehmen wir an, dass diese Tabelle zuerst zu Leseübungen, dann zu Denkübungen angewandt werde, noch ohne alle logische Theorie, und Formalismus: so wird der Nutzen leicht vorhergesehen werden können. — Ueberhaupt sollte als ein Grundbestandtheil des Kindunterrichts auch die Combinationlehre, durch alle Lehrgegenstände der Wissenschaft hindurchgeführt werden. Anm. d. V.

*) Nach *Krause's* Sprachgebrauche bedeutet *Eigenschaft* nicht gerade bloss eine einem Gegenstande vor andern eigenthümlich zukommende, von andern ihn

stimmten Eigenschaft betrachtet; und Vaterlandliebe ist eine Eigenschaft, die sich auf ein Wesen bezieht, auf das Vaterland, oder zunächst vielmehr auf das Vatervolk. Hiebei kommen die Raumbildzeichen vor, welche Sie auf der Tafel aller Selbschaunisse (S. Taf. I.) finden, und welche sich von selbst erklären. Die äussere Figur bedeutet den Grundgedanken, die innere den Gedanken, worauf derselbe bezogen wird; z. B. ein Kreis und darin ein Viereck bezeichnet *ein Wesen nach einer bestimmten Eigenschaft betrachtet;* dagegen ein Viereck und darin ein Kreis: *eine Eigenschaft als in Beziehung zu einem bestimmten Wesen betrachtet.*

Diess ist die erste Verschiedenheit der Urtheile in Ansehung der Glieder. Die Glieder sind aber auch danach verschieden, ob nämlich der Inhalt eines Gliedes ein Unendliches und Unbedingtes ist, oder aber ein Allgemeines, eine ewige Wesenheit, oder endlich ein Einselnes; mit den Kunstwörtern: ob das Glied ein terminus absolutus, oder ein terminus generalis, oder ein terminus singularis ist. Z. B. wenn ich sage: Gott sorgt für dich, so ist hier der Gegenstand von dem die Rede ist, (der Redegegenstand, das Subject,) Gott, also ein terminus absolutus *); aber das individuelle Sorgen für das individuelle Wesen, für dich, ist ein terminus individualis sive singularis. Oder wenn ich z. B. sage: ich sehe dich, so sind Beide termini singulares; denn Ich bin ein zeitlich bestimmtes Wesen, und so auch Du, und diess Sehen ist ebenfalls eine ganz bestimmte zeitliche Begebenheit. —

Gewöhnlich nimmt man an, dass in einem Urtheile wenigstens Ein *Begriff*, nämlich ein *Allgemeinbegriff*, vorkommen müsse; aber aus dem zuletztangeführten Beispiele schon zeigt sich, dass diess gar nicht nöthig ist, indem es Urtheile giebt, die gar keinen Allgemeinbegriff enthalten, andere, die nur Einen und andere, die deren zwei enthalten.

Hier ist eine geschichtliche Bemerkung nicht überflüssig. Mehre Logiker, auch der neuesten Zeit, haben behauptet, dass nur die Erkenntniss derjenigen Verhältnisse ein Urtheil sey, deren wenigstens Ein Glied ein Begriff (terminus generalis), oder

unterscheidende, Wesenheit, eine *Eigenwesenheit*; sondern wie diess in der Sprache des Lebens ja auch der Fall ist, ganz allgemein jede Wesenheit, d. h. Alles, was nicht fürsich selbständig ist, sondern was seine Selbheit *an* einem Andern, einem ansich Selbständigen, einem Wesen, hat. Anm. d. H.

*) Der Ausdruck: terminus, ist hinsichts Gottes nicht angemessen, nicht würdig; sagt aber doch die Beziehung zu dem anderen Gliede des Urtheils aus. — Ich erkläre aber überhaupt im Texte nicht bloss die von mir selbst gewählten oder gebildeten Kunstwörter, sondern auch die hergebrachten, jedoch mit der nöthigen Kritik. Anm. d. V.

ein Unbedingtes oder Unendliches (terminus absolutus s. infinitus) sey; aber die Erkenntnisse von Verhältnissen individueller zeitlicher Dinge gegeneinander seyen allzu unbedeutend, geringfügig und trivial, als dass selbige *Urtheile* genannt, und in der Logik besonders betrachtet zu werden verdienten. Nun aber bestehet ewig im Geiste die Verrichtung des Verhaltschauens der Selbschaunisse, nach dem ganzen Gliederbau, nach allen Arten derselben; darunter sind aber auch die unendlich-bestimmten, individuellen Selbschaunisse (termini individuales); Wer also diese Grundoperation ganz und vollständig, wie sie ist, erkennen will, der darf auch diejenigen Urtheile nicht unerkannt lassen, deren eines Glied oder beide Glieder individuelle Dinge, das ist, individuelle Wesen oder Eigenschaften, als solche, sind. Da nun der deutsche Volksprachgebrauch wirklich, geschichtlich, jedes jedartige Verhaltschaun *Urtheilen*, und das dadurch gegebne Schauniss ein *Urtheil* nennt, und da noch dazu dieser deutsche Volksprachgebrauch der Abstammung des Wortes ganz gemäss ist, wonach das Wort durchaus keine ausschliessende Beschränkung an sich hat: so sind wir durch die Sache und durch die Sprache befugt, diese ganze Grundoperation ganz und vollständig zu erfassen, und mit dem Worte: Urtheilen, zu benennen. Was aber die angebliche Geringfügigkeit individueller Dinge, und der Verhältnisse derselben, angeht, so findet gerade das Gegentheil statt. Denn das Individuelle, Eigenlebliche, ist in dem Reichthume seiner unendlichen Bestimmtheit fähig und bestimmt, die ewige Wesenheit, ja die Urwesenheit, und die unbedingte, unendliche Wesenheit selbst darzustellen und darzuleben, so dass das Eigenlebliche, Individuelle, der erscheinende wirklich gegenwärtige Begriff, die erfüllte Idee selbst, *die gegenwärtige Wesenheit Gottes* *) ist, wenn und sofern es gut und schön ist. Was wäre

*) Der Leser darf diesen durchaus nicht bildlichen Ausdruck keineswegs dahin missverstehen, als würde hier behauptet, Gott habe nicht auch noch eine selbständige Wesenheit über der Welt. Es wird nur behauptet, dass auch die Welt zur Fülle und Unendlichkeit Gottes gehört, dass auch sie — Gottes, von Gott und in Gott, ist, übereinstimmend mit dem Ausspruche der Bibel: „*In Gott leben, schweben und sind wir.*“ (S. hierüber auch die Vorlesungen über das System der Philosophie, S. 254 — 264.) Es ist eine sehr wesenliche und für ein schönmenschliches Leben fruchtbare Uebung, sich und die umgebende Aussenwelt *als ein Werk und ein Werkzeug Gottes* zu betrachten. Das Werk ist aber innerer Wesenheittheil seines Schöpfers, wie z. B. die Dichtung ein Lebentheil und Wesentheil des Geistes ist, wenn sie gleich, diesem selbst ähnlich, eigne Objectivität hat, durch welche sie gegen ihn ein selbständiges Daseyn gewinnt. Diess, in einem Rückschlusse auf unser Verhältniss zu Gott angewandt, wird das Obige noch deutlicher machen. — Sprüche, die das, in noch vorwissenschaftlicher Unklarheit befangene, Gemüth schon lebenkräftig erwärmen, entzünden es, durch das

die Vernunft, die Natur, die Menschheit ohne Leben, und Was wäre das Leben ohne vollendet, unendlich, bestimmte Gestaltung, ohne Individualität? Daher ist es für das Leben selbst, für die Verwirklichung des Guten und Schönen im Leben eine grundwesenliche, ja unerlassliche Operation des Denkens, dass das Individuelle als solches erfasst, und in seinen individuellen Verhältnissen zu anderem Individuellen, zu den Ideen und zu dem Unbedingten und Unendlichen geschaut, das heisst, dass es selbgeschaut und verhaltgeschaut, beurtheilt, werde. — Wenn es daher z. B. ein wesenlicher Theil der menschlichen Bestimmung ist, das Schöne zu schauen, und zu bilden, so sind auch individuelle Kunsturtheile wesenlich; z. B. der vaticanische Apollo ist schön; oder: an diesem Bilde ist der Arm um Einen Zoll zu lang.

Wohl ist es wahr, dass in allen bisherigen Darstellungen der Logik, selbst in der Logik der Scholastiker, die Lehre von den individuellen Urtheilen, vernachlässigt ist; es ist aber auch wahr, dass diess ein Grundmangel ist, der in der wahrhaft wissenschaftlichen Logik abgestellt werden muss, und daher auch hier ausgefüllt wird. Um so mehr muss aber die ebenerwähnte sachwidrige und sprachwidrige Beschränkung der Urtheile auffallen zu einer Zeit, wo ein so vielfältiges Gerede von der Individualität, von deren Werthe, und von dem Sinne dafür herumgeht.

Wenn wir nun die betrachteten Fälle zusammennehmen, so 19
werden wir alle Hauptarten der Urtheile in dieser Hinsicht allfolgebildlich (combinatorisch vollständig) *) erschöpfen. Nun wollen wir ein unbedingtes Glied mit *a* (absolutus) bezeichnen, ein allgemeines aber mit *g* (generalis) und ein einselnes mit *s* (singularis). Wenn diese Buchstaben neben dem Kreise stehen, so bedeutet Das also: Wesen entweder unbedingt, oder allgemein, oder einseln. Und ebenso erhalten wir, wenn wir uns des Vierecks bedienen, drei Fälle für Wesenheiten, je nachdem eine Wesenheit unbedingt, allgemein, oder individuell gedacht wird. Wenn wir nun jedes dieser Glieder mit jedem verbinden, so er-

Licht der Wissenschaft vergeistigt, zu einer reinen, gottgeweihten Flamme. Es ist ein falsches Vorurtheil, dass die Wissenschaft das Gemüth erkälte; nur einem sachlich unbegründeten, auf scheinbare Denknothwendigkeit gestützten, wenn auch noch so gelehrten, doch immer seichten Raisonnement welches meist für Wissenschaft gilt, kann so etwas zur Last fallen.
Anm. d. H.

*) *Combiniren* wird von *Krause* darum mit: *Allfolgebilden*, bezeichnet, weil es die Verrichtung ist, durch welche zwei oder mehrere Dinge nach allen verschiedenen Weisen, in denen sie, als Theile zu einem Theilganzen verbunden, aufeinander folgen können, — *d. h. nach allen Folgen, welche man aus ihnen bilden kann*, dargestellt werden. Anm. d. H.

halten wir alle Grundarten der Urtheile in dieser Hinsicht, also: 1) Ein Wesen, unbedingt gedacht, zu einem Wesen, unbedingt gedacht, z. B. wenn ich sage: Gott ist Gott *), oder: Gott regiert das Universum, so ist „Gott" terminus absolutus und Universum ist auch ein terminus absolutus **). 2) Oder das erste Glied verbunden mit dem zweiten, also wenn ich einem absolutgedachten Wesen eine Beziehung beilege zu einem bloss begrifflich-gedachten Wesen, wenn ich z. B. sage: Gott erkennt den

*) Der Satz: *Gott ist Gott*, ist keineswegs, — wie doch *Schelling* neuerer Zeit behauptet, — nichtssagend, leer; er ist vielmehr der inhaltvollste und bedeutungreichste Satz, den es giebt; er ist theoretisch und praktisch das Princip aller Sätze; ja der mathematische Satz: a = a, der in unmittelbarer Schauung gewiss ist, bedarf desselben zu seiner wissenschaftlichen Begründung: soll die Mathematik aufhören, gerade in ihren ersten Anfängen der Wissenschaftlichkeit zu entbehren, soll sie wahrhaft Eine Wissenschaft werden, die nach allen ihren Theilen (Disciplinen) organisch zusammenhängt und stets nach Sachgesetzen weiterbildbar ist. (So wird ja auch kein besonnener Mensch behaupten, das Ich bedürfe keines höheren Grundes, oder unfromm zu reden, „bedürfe keines Gottes", weil es schon an sich selbst seiner selbst gewiss ist). — In jenem Satze nun sind z. B. folgende lebenwesenliche Wahrheiten als Folgesätze enthalten: „Jeder Mensch ist ein Mensch"; „auch Dieser, dein Feind, ist ein Mensch"; „auch Der da unmenschlich lebt, ist ein Mensch" und: „auch gegen Diesen bist du ein Mensch"; „auch gegen Den, der dich absichtlich kränkt, gegen Den, der von dir getäuscht werden möchte, der dir etwas Schändliches zusagt, bist du ein Mensch; — du sollst *jenen* nicht wieder kränken und deine Liebe ihm nicht entziehen, sondern ihn gerade um so menschlicher anleben; *diesen* aber darfst du nicht täuschen, so sehr es ihm auch schmeicheln würde, und darfst seine Zusage nicht annehmen; nicht begehren, dass er sie halte." — Oder auch: die Vorsehung ist Vorsehung, daraus folgt z. B. „die ewige Vorsehung ist zeitliche Vorsehung, sie ist in *aller* Zeit unendliche Vorsehung, auch jetzt, für dich, für mich; sie ist gut, und auch hinsichts Dessen, was Nichtgutes kommt, ist sie Vorsehung, und hat dessen Heilung vorgesehen. Denn das Nichtgute hat vor Gott keinen Bestand, *es kommt nicht von Gott; es kommt den unwissenden und fahrlässigen endlichen Wesen in Gott bloss von einander als Weltgefahr*, d. h. *von ungefähr*, (*Un* wie in *Un*gethüm und *Un*kraut verstanden); aber durchaus nicht *von* Gott, denn: „*Gott ist Gott*", d. h. auch: „Gott ist gut, Gott ist ganz gut, und allgut, und ganz und gar nicht nicht-gut"; oder: „Gott thut (verursacht und veranlasst) nur das Gute, und alles Gute, darunter auch das Nichtthun des Nichtguten, das Austhun, Auslöschen, Aufheben, Verneinen des Nichtguten." *Gottes Allmacht, Allweisheit, Allgüte und Heiligkeit braucht und gebraucht nie und nirgends das Nichtgute, Böses, — auch nicht als Weg, als Gelegenheit, als Mittel;* sondern Gott ist vollkommen, der Ganz- und Alleinheilige, Gott ist allein Herr! Siehe diese Sätze als Ergebnisse reinphilosophischer Speculation in *Krause's* bereits öfters erwähnten *Vorlesungen über das System der Philosophie*, S. 526 — 537, ferner S. 545 — 554. Anm. d. H.

**) Allein Gott ist der Eine terminus infinite absolutus. Das Universum aber ist nur ein terminus relative et finite absolutus s. in suo genere absolutus. Welches weiter unten genau erklärt werden wird. Anm. d. V.

Begriff der Natur oder die Idee der Natur, die Natur nach ihrer *allgemeinen* Wesenheit. Oder 3) das erste Glied verbunden mit dem dritten; wie wenn ich sage: die unendliche Natur hat diese bestimmte Blume, oder, hat diese Erde gebildet, so ist „die unendliche Natur" ein terminus absolutus, „diese Erde" ist ein Individuum in der Zeit, ein terminus singularis. Oder 4) das erste Glied verbunden mit dem vierten, als wenn ich sage: Gott ist unendlich gerecht, oder, Gott ist die unendliche Wesenheit; so ist „Gott" ein terminus absolutus substantialis, und „unendliche Gerechtigkeit," oder „unendliche Wesenheit" ist auch ein *terminus absolutus*, aber *essentialis.* *) 5) Das erste Glied verbunden mit dem fünften, z. B. wenn ich sage: die unendliche Natur hat jede endliche Gestaltung im Raume in sich, d. h. das Allgemeinwesenliche der Kugel, des Kegels, des Würfels u. s. f.: so ist hier „Natur" ein terminus absolutus substantialis; aber der Begriff aller dieser Gestalten, der Begriff bestimmter Raumgestalten überhaupt, ist ein terminus generalis und zwar essentialis, d. h. wodurch ich das Allgemeine einer Wesenheit auffasse. Oder endlich 6) das erste Glied im Verhältniss zu dem sechsten, z. B. wenn ich sage: Gott erkennt die Gestalt dieser Blume, oder, dieser Erde, so ist wiederum „Gott" *terminus absolutus substantialis*, und „die bestimmte Gestalt dieser bestimmten Blume, oder Erde" ist eine individuelle Eigenschaft, also ein *terminus singularis*, und zwar *essentialis.* Diess also sind die sechs ersten Fälle aller Arten von Urtheilen in der genannten Hinsicht.

Nun werden wir aber hievon *sechs solcher Reihen* erhalten, welche alle durchzugehen, für unsern Lehrzweck zu weitläufig und unnöthig wäre, da ein Jeder diese Fälle selbst sofort darstellen kann. Ich will nur die Anlage dieser Tabelle vollenden, nämlich das erste Glied jeder von diesen sechs Reihen. In der *zweiten* Reihe geht nun das zweite Glied voran, das ist, ein Wesen seinem Allgemeinbegriffe nach gedacht, und es wird diess im Verhältniss gedacht im Urtheile zuerst mit dem ersten Gliede und mit dem zweiten, dritten, vierten, fünften und sechsten. In der *dritten* Reihe fangt das dritte Glied an, d. h. ein individuelles Einselwesen, und diess wird im Verhältniss gedacht im Urtheile mit jedem dieser sechs Glieder, also zuerst mit dem ersten Gliede, z. B. wenn ich sage: die Erde ist ein Theil der un-

*) Es wird hier das Wort: *essentia*, als ganz gleichbedeutend mit: *Wesenheit*, genommen. Man sagt sonst gewöhnlicher für: *eigenschaftlich* oder *wesenheitlich*: *accidentalis*; aber dieses Wort ist nicht allgemein genug, da es nur eine Bestimmtheit von aussen her (*quod ad aliquid s. alicui accidit*) zu bedeuten scheint. Auch bedient man sich des Wortes: *inhaerens* (*quod alicui substantiae inhaeret*) statt: *Wesenheit* und *Eigenschaft*. Anm. d. V.

endlichen unbedingten Natur, da ist das Vorglied: „diese Erde," ein individuelles Wesen, aber das Nachglied: „Natur, als unendlich und unbedingt," ist ein terminus absolutus. Die *vierte* Reihe fangt mit dem vierten Gliede an, einer unbedingten Wesenheit, und diese wird nach der Reihe mit allen sechs Gliedern in Verhältniss erkannt; also zuerst mit einem terminus absolutus, z. B. wenn ich sage: unendliche Räumlichkeit ist eine Eigenschaft der unendlichen Natur. Die *fünfte* Reihe fangt an mit dem fünften Gliede, d. h. mit einer Eigenschaft, die bloss der Allgemeinheit nach gedacht wird. Diess Glied wird nun ebenfalls nach der Reihe in Verhältniss zu jedem der sechs Glieder gedacht, z. B. wenn ich urtheile: der Begriff der Organisation oder der allgemeinen Wesenheit, organisirt zu seyn und zu organisiren, ist eine Eigenschaft der unendlichen Natur. Endlich die *sechste* Reihe fangt mit dem sechsten Gliede an, mit der individuellen Eigenschaft, und auch diess Glied wird nach der Reihe verbunden im Urtheile mit einem jeden der übrigen sechs Glieder; also z. B. wenn ich sage: die bestimmte Grösse dieser Erde ist verursacht durch Gott. — Da wird also das letzte Glied der Tafel folgendes seyn: eine individuelle Eigenschaft zu einer individuellen Eigenschaft. Solcher Urtheile kommen unendlichviele vor, wenn wir bestimmte Eigenschaften und individuelle Dinge auf einander beziehen, z. B. wenn ich sage: der Charakter dieses Menschen geht aus seiner bestimmten Erkenntniss hervor, so ist „dieser bestimmte Charakter" eine individuelle Eigenschaft, und „das bestimmte Erkennen dieses Menschen" ist auch vollendet-individuell, auch eine individuelle Eigenschaft, und ich beziehe beide in diesem Urtheile auf einander. Hieraus entspringt die *Tafel aller Arten der Urtheile nach der Art der Glieder*, welche Sie auf der vierten Steindrucktafel, unter no. 1, abgebildet sehen.

An derselben kann ich nun auch die vorerwähnte Behauptung erläutern, *dass in jedem Urtheile wenigstens Ein Begriff, wenigstens der Gedanke von einem Allgemeinwesenlichen vorkommen müsse*, d. h. dass in jedem Urtheile wenigstens vorkommen müsse ein Glied von der Art: *Wesen als allgemein*, oder von dieser Art: *Eigenschaft als allgemein.* Dass diess aber nicht der Fall ist, wird daraus klar, dass es überhaupt in dieser Hinsicht sechs und dreissig reale Arten der Urtheile giebt, worunter viele sind, die keines der genannten Glieder enthalten. Es giebt nämlich Urtheile, die *einen* Begriff enthalten; es giebt deren, die *zwei* enthalten; es giebt aber auch deren, die gar keinen Begriff enthalten, z. B. das zuletzt erwähnte Urtheil, wo eine individuelle Eigenschaft in Verhältniss zu einer individuellen Eigenschaft erkannt wird. Diese Fälle finden Sie, in besondere Tafeln geordnet, gleichfalls auf

der vierten Steindrucktafel abgebildet. Von Urtheilen mit zwei Allgemeinbegriffen giebt es vier Arten, mit Einem Allgemeinbegriffe sechzehn Arten und mit keinem Allgemeinbegriffe gleichfalls sechzehn; von solchen aber, mit bloss individuellen Gliedern, giebt es vier Arten.

Viele meinen, wie schon zuvor erwähnt, es gebe keine Urtheile mit *bloss* individuellen Gliedern. Der Grund dieser irrigen Meinung ist aber folgender. Wenn wir etwas Individuelles auffassen, so ordnen wir es jedesmal einem Begriff stillschweigend unter, z. B. wenn ich sage: *der Charakter dieses Menschen*, so denke ich freilich etwas Individuelles, Bestimmtes, ich fasse es aber gleich unter den Begriff des Characters überhaupt; oder ich sage: *diese Blume ist schön*, so fasse ich sogleich diese individuelle Blume unter den Begriff: Blume; und wenn ich den Begriff: Blume, noch nicht hätte, so würde ich, diesen Gegenstand beschauend, entweder sagen: dieses *endliche Wesen*, oder: diess *Ding* ist schön; ich würde es also doch unter einen Begriff ordnen, und es ist gegründet, dass wir gar nicht anders verfahren können. Wenn wir das Einselne ins Bewusstseyn aufnehmen wollen, so thun wir es unter der Form, dass wir es einem Allgemeinen unterordnen. Aber obgleich diess allemal der Fall ist, so kommt es bei individuellen Anschauungen, als solchen, doch nicht auf das Allgemeine an, sondern eben auf das Individuelle. Wenn ich sage: *diese* Blume ist schön, so rede ich ja nicht von der Blume überhaupt, sondern ich beurtheile soeben diess ganz bestimmte individuelle Wesen; mithin ist hier das Subject des Urtheils ein individuelles Ding, nicht ein Begriff; — obschon diess individuelle Wesen, wenn ich es erfasse (percipire), unter einen Begriff geordnet wird.

Nun lassen Sie uns die Glieder des Urtheils noch in anderer Hinsicht bestimmen! Zunächst in der Hinsicht, *ob die Glieder selbst bejaht sind, oder ob sie verneint sind*, z. B. wenn ich sage: diese Linie ist eine nicht-krumme Linie; oder, wenn ich sage: die äussere Welt ist ein Nicht-Ich, so ist das Glied: „*nicht-krumm*," und das Glied: „*Nicht-Ich*" ein *verneinendes* oder *verneiniges Glied (terminus negativus)*. Ich bestimme in diesem Falle einen Gegenstand nicht bejahend, sondern nur verneinend, indem ich weiss, dass er ein Anderes nicht ist, z. B. wenn ich erst denke: Ich, so kann ich nun ganz im allgemeinen dagegen denken: Alles, was nicht Ich ist, — *das Nicht-Ich*; Dessen kann Unendlich-vieles seyn, diess lasse ich aber unbestimmt, indem ich bloss alles Das denke, was und sofern es nicht Ich ist. Desshalb aber heisst so ein Glied *verneinend* oder *verneinig*, weil es von seinem Inhalte nichts unmittelbar bejaht, sondern bloss eine Ver-

neinung davon bejaht, als woraus ich garnicht erfahre, Was der Gegenstand ansich und fürsich ist, sondern bloss, dass er etwas Bestimmtes nicht ist. Da nun ein solches Glied im Gegensatze gesetzt wird, so nennt man es auch ein *gegengesetzt-verneinendes (gegensatzig-verneiniges) Glied*, *(terminus contrapositus*, und zwar *negative contrapositus)*. Ferner, da bei einem solchen verneinigen Gliede sein Umfang garnicht bestimmt wird, so nennt man es auch ein *unbestimmtes Glied (terminus indefinitus)*; und sofern man denkt, dass dieses verneinende Glied einen unendlichen Umfang hat, so nennt man es auch *ein unendliches Glied*, *(terminus negative infinitus)*. Z. B. das Glied: *Nicht-Ich* ist 1) bloss verneinend-bestimmt, also ein terminus negativus; es ist 2) im Gegensatze gegen das Ich bestimmt, also ein terminus contrapositus. Es bleibt dabei unbestimmt, Was das Nicht-Ich ist; es ist also 3) ein unbestimmtes Glied, ein terminus indefinitus; und wenn ich denke, dass ausser mir Unendliches ist, die unendliche Natur, unendlich-viele Geister, ja Gott: so behaupte ich, dass dies verneinige Nicht-Ich 4) auch ein unendliches Glied, ein terminus infinitus, ist. Wenn nun ein solches, verneiniges Glied in einem Urtheil vorkommt, so nennt man ein solches Urtheil selbst *ein unbestimmtes* oder *unendliches Urtheil*, z. B. wenn ich sage: die Natur ist Nicht-Ich, so bestimme ich hier die Natur nicht ihrer eignen Wesenheit nach für sich, sondern ich bestimme sie nur verneinend und gegenheitlich gegen das Ich. Dieses Urtheil ist also ein unbestimmtes Urtheil, weil sein Hinterglied ein terminus indefinitus ist.

Lassen Sie uns nun bedenken, welches wiederum hievon alle Fälle sind, jenachdem in einem Urtheile ein verneiniges, oder zwei verneinige Glieder vorkommen. Da müssen wir aber zuvor *das Zeichen der Bejahung und Verneinung* bestimmen. Die meisten Logiker bedienen sich dabei der Zeichen: + als *ja*, und — als *nein*. Daher entspringen folgende *vier Fälle einfach-unendlicher oder unbestimmter Urtheile:*

$$+a \;..\; +b \qquad -a \;..\; +b$$
$$+a \;..\; -b \qquad -a \;..\; -b$$

und diess sind überhaupt *alle* gedenkliche Fälle, weil nur zwei Glieder sind und für jedes derselben nur zwei Fälle: *Ja*, oder *Nein*. *) Das erste dieser Urtheile ist ein *judicium finitum*, ein

*) Hieher gehören noch die von dem Verfasser anderwärts ausgeführten Fälle, in denen eins oder beide Glieder zugleich bejahig und verneinig bestimmt sind, wie z. B. die Sonne scheint den Gerechten und den Ungerechten; nach der Form: bejahiges *a* ist bejahiges und verneiniges *b*. Andre Beispiele sind: „Gutes und Nichtgutes findet sich im Menschen zugleich"; „Geradkrumme Flächen haben Cylinder und Nichtcylinder." Anm. d. H.

Verhältniss des bejahten *a* zu dem bejahten *b*; wie wenn ich sage: die Natur ist selbständig, oder: die Natur bildet, so ist die Natur ansich bestimmt und das Selbständigseyn und das Bilden ist etwas Bejahiges ansich. Aber im zweiten Falle wird + *a* zu — *b* bezogen; als wenn ich sage: diese Linie ist eine nicht-gerade Linie. Hier haben wir Einen terminus contrapositus: nicht-gerade. Der dritte Fall ist der umgekehrte zweite, z. B. wenn ich sage: alle Linien, die nicht-gerade sind, sind krumm; hier ist das Subject ein terminus negativus. Und endlich im vierten Falle sind beide termini contrapositi, z. B. wenn ich sage: Was nicht materiell ist, Das ist nicht schwer, oder: das Nichtmaterielle ist das Nichtschwere.

Da aber diese gewöhnliche Bezeichnung für bejahige und 20
verneinige Glieder nicht bequem und angemessen ist, so will ich eine andere erklären, welche mir zweckmässiger erscheint. Für *Ja* und *Nein* habe ich eine andere Bezeichnung angenommen, weil die mathematische: (+ und —) keine reine Bejahung und Verneinung enthält *). Sie finden diese Zeichen auf der ersten Steindrucktafel abgebildet und erklärt. Wenn nun dieselben angenommen werden, so haben wir folgende reine Formen des Urtheils in dieser Hinsicht:

Bejahiges *a* zu (oder ist) bejahigem *b*; z. B. jedes Thier ist ein endliches Naturproduct.

Bejahiges *a* zu (oder ist) verneinigem *b*; z. B. die krumme Linie ist die nicht-gerade Linie.

Verneiniges *a* zu (oder ist) bejahigem *b*; z. B. das Nicht-Ich ist das Aussending oder die Natur.

Verneiniges *a* zu (oder ist) verneinigem *b*; z. B. Wer nicht weise ist, ist nicht gut. (S. die erste Steindrucktafel.)

Es entstehn dieser Fälle weit mehre, wenn man verneinverneinige Glieder, — — *t*, statt der bejahigen, + *t*, annimmt, z. B. *unendlich*, wo schon: *endlich* verneinig ist, *unbedingt*, wo schon die *Bedingtheit* eine Verneinung in sich schliesst; *nicht-unwissend* für *wissend*; oder auch dreifach verneinige Glieder für verneinige, z. B. *nicht-unendlich* d. i. endlich, *nicht-fehlerlos* für fehlerhaft.

*) Denn das mathematische + und — ist nur wechselseitige Gegenheit der Richtung, und daher wechselseitig bejaht und verneint, aber nur hinsichts der Richtung. Daher sollten auch die Mathematiker richtiger sagen: *positive und oppositive Grössen.* Anm. d. V.

(Auch verwechseln und vermischen die Mathematiker noch die Jaheit überhaupt, die endliche Jaheit und Neinheit (Affirmation und Negation) insbesondre, und die untergeordnete Gegenheit der Richtung (die Oppositivität), alle untereinander). (Zusatz d. H.)

Wir haben also bis jetzt den Unterschied der Urtheile bestimmt in Ansehung der Glieder: 1) in der Hinsicht, ob die Glieder unbedingt, oder allgemein, oder individuell sind; 2) in der Hinsicht, ob die Glieder ein Wesen sind, oder eine Wesenheit; 3) in der Hinsicht, ob die Glieder bejahig, oder verneinig sind. *Nun ist noch eine vierte Artverschiedenheit möglich, die in Ansehung der Glieder des Urtheils statthat.* Wenn man nämlich die beiden Glieder des Urtheils gegeneinander hält, und fragt: *sind sie beide dieselben, oder sind sie beide unterschieden, wechselseits ein Anderes,* — so finden sich in dieser Hinsicht drei verschiedene Fälle.

Erster Fall: die beiden Glieder des Urtheils sind ganz Dasselbe, z. B. Ich bin Ich, oder: *a* ist *a*, *a* mag nun seyn, Was es will; oder: Gott ist Gott; oder wenn ich dieses Urtheil ganz allgemein ausdrucke: *a zu a, Dasselbe zu Demselben,* solche Urtheile heissen *gleichgliedige Urtheile* oder auch *wesenheitgleiche (identische) Urtheile (judicia identica).*

Zweiter Fall: die beiden Glieder sind nicht Dasselbe, sondern gegenseitig ein Anderes. Sie sind different, nicht identisch, z. B. wenn ich sage: der Geist hat einen Leib, oder: ein Kreis kann von einer geraden Linie geschnitten werden: so sind in diesen Urtheilen die Glieder verschieden, sie werden gedacht als ein wenigstens zum Theil ausser dem Andern Seyendes, sie werden also gedacht als verschiedenes Selbständiges, und zwar in einer bestimmten Beziehung; z. B. der Geist ist sich seiner Selbständigkeit bewusst; er erkennt ferner auch den Leib als etwas vom Geiste Verschiedenes, gleichfalls Selbständiges an; er erkennt endlich auch urtheilend, dass der Geist mit dem Leibe verbunden ist. Ebenso in dem andern Beispiele. Der Gedanke: Kreis, bedarf gar nicht des Gliedes: gerade Linie. Der Kreis ist etwas Anderes, als die gerade Linie, sie sind der Art nach ausser einander. Da sie aber in demselben Dritten, in der Fläche, zugleich sind, so können sie unterandern unter sich die Beziehung haben, dass sie einander schneiden. Wenn diess erkannt wird, so steht diese Erkenntniss in Form des Urtheils; weil das Erkannte ein Verhältniss verschiedener Dinge ist. Daraus sehen wir, dass in solchen verschiedengliedigen, nichtidentischen, Urtheilen das zweite Glied nicht in dem ersten enthalten ist, und dass der Gedanke des ersten, als dieser, den Gedanken des zweiten Gliedes nicht nothwendig fordert, sondern dass diese beiden selbständigen Glieder durch einen bestimmten Act der Zusammensetzung, der Composition, im Urtheil aufeinander bezogen werden. Da nun Zusammensetzung griechisch σύνθεσις heisst, so hat man neuerer Zeit, besonders seit *Kant*, solche Urtheile *synthetische Urtheile* genannt.

Dritter Fall: Es findet Beides zugleich statt, d. h. beide Glieder sind Dasselbe oder zugleich an Demselben; aber sie sind Dasselbe in verschiedener Hinsicht betrachtet, (sie sind insofern also zugleich Dasselbe und Nicht-Dasselbe), z. B. wenn ich sage: der Kreis kehrt in sich selbst zurück, so gehe ich in diesem Urtheile gar nicht über das Vorderglied: der Kreis, hinaus, sondern ich denke in diesem Urtheile nur den Kreis; und das Hinterglied: das In-sich-selbst-zurückkehren, ist etwas am Kreise Gegebenes, eine Eigenschaft des Kreises, folglich ist hier das Hinterglied schon mit dem Vordergliede gegeben, schon darin mitenthalten. Oder wenn ich sage: der Mensch hat Gefühl, so ist hier wiederum das Nachglied: Gefühl, eine Eigenschaft, die sich am Menschen findet. Ich gehe also im Hintergliede aus dem Umfange des Vordergliedes nicht heraus, vereinige nicht damit etwas Aeusseres. Ebenso wenn ich sage: der menschliche Leib hat Glieder, so ist diess auch ein solches Urtheil, welches sich innerhalb des Umfanges des Vorgliedes hält, weil nämlich die Glieder nicht ausser dem Leibe sind, sondern am Leibe, oder im Leibe. Diese Urtheile nun hat man in neuerer Zeit, nicht eben passend, *analytische Urtheile* genannt; — aus dem Grunde, weil in diesem Urtheile irgend ein Gegenstand in seine innere Mannigfalt, in seine weiteren Bestimmnisse gleichsam *aufgelöst*, weil seine Einheit gleichsam aufgeschlossen wird. Alle Urtheile z. B., welche die Geometrie enthält, sind solche analytische Urtheile; denn sie sind alle in folgendem Urtheile enthalten: *der Raum zum Raume*, oder *der Raum ist der Raum.* Denn Was der Geometer, als solcher, auch immer anschaun mag, so ist's etwas am Raume, oder im Raume. Es wird also in allen Urtheilen der Geometrie die bestimmbare Einheit: Raum, gleichsam aufgeschlossen, aufgelöst, ausgestaltet, in ihre innere Vielheit.

Die Verschiedenheit der Urtheile nach dem Urtheilverhältnisse.

Diess nun sind die vorwaltenden Bestimmtheiten des Urtheils in Ansehung der Glieder. — Jetzt kommen wir zu den *Bestimmtheiten des Urtheilverhältnisses oder der Copula.* Da sind also *die verschiedenen Arten* zu bestimmen, *wie zwei Glieder im Urtheile zueinander bezogen werden können.* In dieser Hinsicht nun ist die vorwaltende Verschiedenheit diese: *die beiden Glieder* des Urtheils *stehen miteinander entweder in einem bejahigen oder in einem verneinigen Verhältnisse*; mit andern Worten: sie sind entweder zusammen *gesetzt*, oder sie sind *nicht* zusammen *gesetzt*; z. B. wenn ich sage: der Kreis ist rund, so sind hier die beiden Glieder: Kreis und Rundheit, in *bejahigem Verhältniss;* sie sind miteinander *gesetzt, ponirt, affirmirt,* und zwar so, dass das andere Glied

eine Eigenschaft des ersteren ist. Wenn ich aber z. B. sage: der Kreis ist nicht ein Viereck, so sind diese beiden Glieder in *verneiniger*, *ausschliessiger Beziehung*; das Eine wird von dem andern *negirt*, oder wie man auch sagt, *removirt*. Die Verhältnisse der ersten Art nennt man also *bejahige Urtheile (judicia affirmativa)*, die Verhältnisse der andern Art aber *verneinige oder auch verneinte (judicia negativa)*. Auch dafür müssen wir Bezeichnungen festsetzen, besonders auch der nachfolgenden Syllogistik wegen. Nach der gewöhnlichen Art wird ein bejahiges Urtheil so bezeichnet: *a* + *b*, und man spricht es aus: *a ist b;* das verneinige Urtheil aber so: a — b, und es wird gewöhnlich ausgesprochen: *a ist-nicht b.* Nach meiner Bezeichnung wird das bejahige Urtheil so ausgedruckt, (Siehe die vierte Steindrucktafel Schema 6): *a in bejahiger Beziehung zu b*; dagegen aber das verneinige wird nun heissen, (Sch. 7): *a in verneiniger* Beziehung zu *b*. Man kann diese beiden Urtheile auch so aussprechen: *a ist zusammen mit b*; und: *a ist nicht zusammen mit b*, oder *a* ist ausser *b*. Hier wird Ihnen auch nun *der Unterschied eines verneinenden Urtheils und eines unendlichen Urtheils* deutlich werden. Nämlich ein unendliches Urtheil ist, wie zuvor erklärt, wo *Ein Glied*, oder *beide Glieder* verneinig sind, wie wenn ich sage: *a* ist ein Nicht-*b*, oder: das bejahte *a* ist in bejahter Beziehung zu einem verneinten (Sch. 8); z. B. der Kreis ist eine nichtgerade Linie. Diess ist *ein Judicium infinitum, weil die Verneinung das Glied angeht, afficirt*, (quia negatio afficit terminum). Wenn ich aber sage: der Kreis ist-nicht eine gerade Linie, so denke ich hier die beiden Glieder, Kreis und gerade Linie, als bejahige, und denke die verneinte Beziehung davon. Hier ist die Verneinung an der Copula, daher sage ich: ist-nicht (non est). Also ist diess *ein verneinendes Urtheil, weil die Verneinung an dem Erstwesenlichen des Urtheils ist, an der Copula* (quia negatio afficit copulam). Da werden Sie nun mit mir bemerken, dass der Inhalt nach diesen beiden Urtheilen ganz einerlei sey, nämlich dass sie dasselbe Verhältniss aussagen. Denn wenn *a* nicht-ist *b*, so muss *a* auch ein Nicht-*b* seyn, d. h. mit andern Worten: wenn *a* ausser *b* ist (Sch. 9), so ist freilich *a* auch ein Nicht-*b*. Daher haben Einige behauptet, die Unterscheidung der negativen und der unendlichen Urtheile sey eine unnütze Grübelei der Schule (eine eitle Schulfüchserei). Das ist aber nicht der Fall. Denn es sind zwei verschiedene Gedanken: dass *a* etwas *nichtseye*, und: dass *a* ein Nicht-*b seye*; und eben daher sind es auch zwei verschiedene Functionen im Urtheile, welche das verneinige und das unendliche Urtheil geben. Demnach müssen in der Wissenschaft vom Urtheile beide in ihrem Unterschiede erkannt werden.

Kehren wir nun zu den Gliedern dieser Eintheilung zurück, und untersuchen, ob nicht noch ein drittes Glied sich finde! Da zwischen Ja und Nein kein Drittes ist, so ist insofern diese Eintheilung der Urtheile in bejahige und verneinige vollständig. Allein Bejahung und Verneinung können an derselben Beziehung derselben zwei Glieder zugleich und vereint vorkommen, das Urtheil also, worin diese Beziehung geschaut wird, ist dann bejahig und verneinig zugleich, und kann mit Schema 10, oder mit (Schema 11) bezeichnet werden. Zum Beispiel das Urtheil: der Mensch ist sterblich, wird gewöhnlich als ganz und allein wahr betrachtet, als enthielt' es die ganze Wahrheit dieser Beziehung; und doch ist das Urtheil: der Mensch ist-nicht sterblich, ebenso wahr. Denn sterblich ist der Mensch in Ansehung dieses stoffigen Gebildes seines Leibes, nicht sterblich aber ist er hinsichts seines Geistes. Also gilt das bejahtverneinte Urtheil: der Mensch ist und ist-nicht sterblich. Ebenso z. B. die Natur ist und ist-nicht endlich; sie ist es, weil sie nicht Alles ist, was ist, — sie ist es nicht, insofern sie in ihrer Art, nach innen, unendlich ist. Die bisherigen Logiker haben aber diese grundwesenliche Urtheilform desshalb übersehen, weil sie überhaupt bei allen logischen Gegentänden die Vereinheit des Entgegengesetzten vernachlässigt haben, also die Vereinglieder der entgegengesezten Glieder der Eintheilungen nicht bemerken konnten.

Wir gehen nun weiter zu *einer zweiten entgegengesetzten Bestimmtheit der Urtheile in Ansehung der Copula.* Es werden in jedem Urtheile zwei Glieder aufeinander bezogen. Sehen wir nun auf *den Umfang der Glieder* hin, die bezogen werden, so sind sie *entweder ganz aufeinander bezogen*, ganz miteinander in Beziehung gebracht, *oder* eins oder beide Glieder *werden nur zumtheil aufeinander bezogen.* Z. B. wenn ich sage: das Thier ist ein organisches Wesen, so sind hier zwei Begriffe zueinander bezogen, der eine: „Thier“, ist ganz bezogen zu dem andern, „organisches Wesen“, denn alle Thiere sind enthalten in dem Begriffe des organischen Wesens. Wenn ich also den Begriff: Thier, durch einen kleinen Kreis vorstelle, und den Begriff: organisches Wesen, durch einen grossen, (Tafel IV, Sch. 12): so stellt diess bildlich dar, wie in dem Urtheile: das Thier ist ein organisches Wesen, der Begriff: Thier, ganz bezogen ist zu dem Begriff: organisches Wesen. Oder mit andern Worten: wie der Begriff: Thier, ganz zugetheilt ist dem Begriffe: organisches Wesen, oder mit dem Kunstausdrucke der Schule: dass der Begriff: Thier, hier *distribuirt* ist, das heisst eben, *ganz zugetheilt* ist dem Begriffe: organisches Wesen. Sehen wir aber umgekehrt hier auf das Verhältniss des Begriffes: organisches Wesen, zu

dem Begriffe: Thier, so ist dieser Begriff nur *theilweise bezogen (particulariter distribuirt)* zu dem Begriffe: Thier, denn z. B. die Pflanzen, die doch auch organische Wesen sind, sind ausserhalb des Begriffes: Thier. *Ein solches Urtheil nun, worin das Vorderglied auf das Hinterglied ganz bezogen ist, nennt man ein allgemeines, universales Urtheil, (judicium generale s. universale); ein Urtheil aber, worin das Vorderglied nur theilweise zum Hintergliede bezogen ist, ein theilheitliches, besondertes Urtheil (judicium particulare).*

Wenn wir nun hier bloss auf die *allgemeinen* oder *ganzen* und auf die *theilheitlichen* oder *particularen* Glieder Rücksicht nehmen, sie aber sowohl als Vorglied, als auch als Nachglied setzen, und die Allgemeinheit durch *o* (*omne*, all), die Besonderheit aber oder Theilheit durch *q* (*quoddam*, einiges), bezeichnen, so erhalten wir acht Fälle für *a* zu *b*, und acht Fälle für *b* zu *a*, wovon Sie auf der ersten Steindrucktafel das Schema finden.

21. Wenn ich in dem Verhältnisse der beiden Begriffe: Thier und organisches Wesen, den Begriff: Thier zum Vordergliede (zum Subject) annehme, so entsteht das allgemeine, den ganzen Begriff: Thier, umfassende Urtheil: alle Thiere sind organische Wesen, oder auch: das ganze Thierreich ist enthalten in dem organischen Reiche: diess ist also, ein *ganzumfassiges, allgemeines* Urtheil (judicium universale), weil hier das Subject: Thier, ganz enthalten ist inunter dem Begriff des Prädicates: organisches Wesen. Wenn ich aber diess Verhältniss umgekehrt betrachte, also den Begriff: organisches Wesen, zum Subject mache, so finde ich, dass der Begriff: organisches Wesen, nur theilweis enthalten ist in dem Begriffe: Thier, weil der Begriff: organisches Wesen, ein höheres Ganzes befasst, als der Begriff: Thier. Daher kann ich nun bloss ein *theilheitliches oder besonderes Urtheil* (judicium particulare) fällen, nämlich diess: einige organische Wesen sind Thiere, oder auch so: das organische Reich ist an einem seiner Theile das Thierreich.

Damit wir nun diesen Gegenstand der Allgemeinheit und der Besonderheit der Urtheile vollständig erkennen mögen, ist es nothwendig, dass wir mit combinatorischer Vollständigkeit alle Fälle erschöpfen. Zu dem Ende müssen wir überhaupt überlegen, in wie vielerlei Beziehungen die Glieder des Urtheils ihrem Umfange nach zueinander stehen können. Desshalb wollen wir wieder die Glieder des Urtheils durch Kreise bezeichnen und das Verhältniss derselben durch das Verhältniss zweier Kreise im Raume darbilden. Dann zeigen sich folgende fünf Fälle, deren Schemen auf der ersten Steindrucktafel zu sehen sind.

Im ersten Falle haben die beiden Glieder des Urtheils *wech-*

selseitig gleichen Umfang, z. B. der Begriff: materiell, und der Begriff: schwer. Alles, was materiell ist, ist schwer, und alles Schwere ist materiell. Es reicht also der Begriff: materiell, gerade so weit, als der Begriff: schwer, oder beide Begriffe haben *einerlei Umfang*, *einerlei Quantität*. Ebenso ist an dem Dreieck die Gleichwinkligkeit und die Gleichseitigkeit von gleichem Umfange; denn alle Dreiecke, die alle drei Winkel gleich haben, haben auch alle drei Seiten gleich. Diese beiden Eigenschaften sind also am Dreiecke gleichumfangig, haben gleiche Grösse; und daraus folgt, dass insofern beide wechselseitig sich fordern, und zwar in gleichem Umfange der Geltung. Dieses druckt man aus durch das Kunstwort *reciproc*, welches eben bezeichnen soll, dass zwei Glieder gleichumfangig, termini reciproci, sind. Dieses Verhältniss nun des gleichen Umfanges der Glieder ist hier dargestellt durch zwei Kugeln, oder, in der Fläche, durch zwei Kreise, die denselben Mittepunct und gleichen Umfang haben.

Diesem ersten Falle stehen entgegen alle diejenigen Fälle des Verhältnisses der Glieder, worin sie nicht gleichen Umfang haben, da es denn *termini non reciproci* sind. Davon ist ein Fall dieser, dass die beiden Glieder so beschaffen sind, dass das eine ganz in (in-unter) dem andern enthalten ist, so wie die eine Kugel ganz in der andern enthalten, oder der eine Kreis ganz in in dem andern, dargestellt ist. Nun nennen wir das Vorglied (Subject) im Urtheile *a*, und das Nachglied *b*. Es kann also 1) seyn, dass das umfasste (kleinere) Glied das Subject, *a*, ist, mithin das Nachglied, *b*, das umfassigere, *a* umfassende (grössere). Hier gilt also, dass das ganze *a* in (in-unter) *b* ist. Es kann aber auch 2) seyn, dass das grössere Glied das Subject des Urtheils ist, und das kleinere das Prädicat; welches den dritten möglichen Fall ausmacht, in welchem nur gilt, dass *a* zumtheil in *b* ist, also nur das theilheitliche (particulare) Urtheil.

In dem *zweiten* und *dritten Falle* ist also ein Glied in (in unter) dem andern ganzenthalten (distribuirt), das andere aber nicht ganz. Nun kann aber auch sich finden, dass die beiden Glieder zumtheil aussereinander, zumtheil ineinander sind, z. B.: wenn wir ein Viereck denken, so ist daran die Gleichwinkligkeit nnd die Gleichseitigkeit zumtheil ineinander, zumtheil aber aussereinander. Denn es giebt gleichwinklige Vierecke, die auch gleichseitig sind; es giebt aber auch welche, die ungleichseitig sind. Ebenso giebt es umgekehrt gleichseitige Vierecke, die gleichwinklig sind; es giebt aber auch welche, die nicht gleichwinklig sind. Daher kann ich nur das Urtheil fällen: einige gleichwinklige Vierecke sind gleichseitige Vierecke, oder auch umgekehrt: einige gleichseitige Vierecke sind gleickwinklige Vierecke.

Oder, um es an einem andern Beispiele zu zeigen, denken wir das Verhältniss des Geistes zum Leibe: so ist der Geist zumtheil mit dem Leibe verbunden, zumtheil aber auch nicht. Denn ich kann nur einen Theil meines Leibes wahrnehmen, empfinden und bewegen; und umgekehrt, der Leib ist zumtheil vom Geiste abhangig, zumtheil aber nicht. Daher kann ich nicht das allgemeine Urtheil fällen: der ganze Geist ist mit dem ganzen Leibe verbunden, sondern ich kann nur das particulare Urtheil aussagen: der Geist ist zumtheil mit dem Leibe verbunden, und umgekehrt: der Leib ist zumtheil mit dem Geiste verbunden. Diess Verhältniss giebt also den *vierten Fall.*

Im zweiten, dritten und vierten Falle nun waren die *beiden* Glieder doch mindestens zumtheil von gleichem Umfange oder in (inunter) einander. Nun können sie aber endlich auch so beschaffen seyn, dass sie ganz aussereinander sind, und diess ist der *fünfte, und letzte, Fall*, weil es zwischen *in* und *ausser* kein Drittes giebt *). Denken wir zur Erläuterung dieses Falles den Begriff: gerade, und den Begriff: krumm, so sind sie ganz aussereinander, weil das Krumme eben alles Das nicht ist, was das Gerade ist. Oder denken wir die Begriffe: Leib und Geist, jeden für sich, so ist, *insofern*, der Leib garnicht, Was der Geist, und umgekehrt der Geist, *insofern*, garnicht, Was der Leib ist. Sie sind ganz aussereinander, in Ansehung Dessen nämlich, was ein jeder im Allgemeinen, *als solcher*, ist. Daraus folgt nun, dass in diesem Falle die beiden Glieder garnicht distribuirt sind, dass sie gar keinen gemeinsamen Umfang haben. Folglich kann auch in diesen Fällen nur geurtheilt werden, dass das Eine ausser dem Andern ist, oder dass das Eine das Andere nicht ist; d. h. es kann hiebei nur ein ganzverneiniges Urtheil statt haben, ein *judicium negativum universale.* So urtheilen wir z. B.: Alles Krumme ist-nicht gerade, der Leib ist-nicht Geist.

Wenn wir nun, ehe wir weiter gehen, hier fragen: *wie viele verschiedenartige Urtheile finden also überhaupt statt?* so sehen wir: nur diejenigen Urtheile finden statt, die in diesen fünf Fällen

*) Die Fälle aber, da das sich widersprechende In und Ausser vereint vorkommt, sind bereits, als die drei vorhergehenden, da gewesen. Nun ist nur noch das vereinte Vorkommen von je zwei oder mehreren dieser fünf Fälle zu betrachten übrig. Diess würde aber hier zu weit führen. Es kommen darunter bei Beurtheilung bloss endlicher Dinge viele unmögliche Fälle vor, wie die Schlusslehre weiter hinten zeigt. Wenn aber ein Ganzes beurtheilt wird nach den Beziehungen, die es zu seinen innern, untergeordneten Theilen als deren Urwesenliches (Höheres) hat: so giebt es für jeden Fall und jede Folge (Complexion) von Fällen ein Gebiet der Geltung.

Anm. d. H.

begründet sind. Denn, wenn geurtheilt wird, so müssen zwei Glieder in einem bestimmten Verhältnisse erkannt werden, aber alle gedenklichen Verhältnisse, dem Umfange nach, sind diese fünf Fälle; folglich enthalten auch diese fünf Fälle in Hinsicht des Umfanges alle gedenklichen verschiedenartigen Urtheile. Nun werden Sie sich erinnern, dass, als wir auf die Arten der Glieder sahen, 36 verschiedene Fälle sich zeigten, wovon wir die Tafel entworfen haben. Aber jeder dieser 36 Fälle kann in jedem dieser fünf Verhältnisse statthaben, d. h. z. B.: es kann im ersten Falle *a* und *b* ein Wesen, oder eine Eigenschaft seyn, und dabei ein unbedingtes Glied, oder ein allgemeines, oder ein einselnes Glied. Also giebt es für den ersten hier beschriebenen Fall 36 untergeordnete Fälle, ebenso für den hier (Taf. I no. II, A) bezeichneten zweiten, dritten, vierten und fünften Fall. Folglich haben wir in dieser Hinsicht 5 . 36 = 180 Fälle; also 180 wesenlich verschiedene Arten der Urtheile, welche ein Jeder von Ihnen, der daran Interesse hat, für sich tabellarisch entwerfen und durch Beispiele erläutern kann.

Zunächst aber wollen wir auf *die beiden Bestimmungen zugleich* hinsehen, die wir zuletzt betrachtet haben, nämlich auf die Bestimmung der Bejahung und der Verneinung (die Satzheit) und auf die Bestimmung der Allgemeinheit und Besonderheit (die Umfangheit, Fassheit) der Urtheile. Da finden wir nun, dass diese beiden Bestimmungen, zusammen vereint, vier Hauptarten der Urtheile geben. Nämlich das Urtheil ist entweder *allgemein*, ganzheitlich, universal, oder besonders, *theilheitlich*, particular; und dabei ist ferner das *allgemeine Urtheil* entweder *bejahig* (affirmativ), oder es ist *verneinig* (negativ); und ebenso ist das *besondere* oder particulare Urtheil entweder *bejahig*, oder *verneinig*. Nach folgendem Schema:

Urtheil	allgemein	bejahig, *a*
		verneinig, *e*
	besonders	bejahig, *i*
		verneinig, *o*

Daraus entspringen folgende vier Hauptarten der Urtheile:

1) *das allgemein-bejahige Urtheil* (judicium universale affirmativum);

2) *das allgemein-verneinige Urtheil* (judicium universale negativum);

3) *das besonders-bejahige Urtheil*, besser: *das theil-bejahige Urtheil*, (judicium particulare affirmativum); und

4) *das besonders-verneinige Urtheil*, besser: *das theil-verneinige Urtheil*, (judicium particulare negativum).

Diese Eintheilung wollen wir nun dadurch erläutern, dass wir sehen, welche von diesen Urtheilen in einem jeden der fünf hier verzeichneten Fälle stattfinden. Da will ich aber zuförderst die gewöhnliche scholastische kurze Bezeichnung erklären, womit man die vier, jetzt erklärten, Arten des Urtheils andeutet. Man hat dazu vier Vocale gewählt: *a*, *e*, *i*, *o*, und man bezeichnet also *das allgemein-bejahige Urtheil* mit *a*, *das allgemein-verneinige* mit *e*, *das besonders-bejahige* mit *i*, und *das besonders-verneinige* mit *o*. Das hat man zu Ende der scholastischen Periode der Philosophie in folgenden, freilich schlechten, Denkvers (versus memorialis) gebracht:

Asserit *a*, negat *e*, sed universaliter ambo,
Asserit *i*, negat *o*, sed particulariter ambo.

Diese vier Vocale sind demgemäss in der Tafel beigefügt worden. Wir haben also zunächst zu untersuchen, welche von diesen vier Formen in jedem der fünf Fälle stattfinden, als welche überhaupt nur möglich sind. Daraus werden wir den Nutzen haben, dass wir die Hauptfälle der Urtheile combinatorisch-vollständig, und in einer strengen, wissenschaftlichen Ordnung sämmtlich unterscheiden und überschauen können, welches Alles in keiner einsigen der bisherigen Darstellungen der Logik auch nur unternommen, geschweige geleistet ist.

Um nun diesen Gegenstand gründlich und übersichtlich zu erkennen, wollen wir alle überhaupt gedenkliche Fälle des Verhältnisses je zweier Glieder hinsichts der Umfangheit und Ganzheit, des In- oder Aussereinander darstellen *), und dann sogleich dabei bemerken, welche von obigen (S. 122) acht Fällen bei jedem dieser sachlich gegebenen Verhältnisse stattfinden können. Die möglichen Verhältnisse sind 1) dass die beiden Glieder wechselineinander oder gleichumfangig (termini reciproci) sind; 2) dass das eine Glied, und zwar das Nachglied von grösserem Umfange, also *über-um* das andere, und zwar das Vorglied, ist; 3) dass das Vorglied *über-um* das Nachglied ist; 4) dass beide Glieder wechselseits theilweis in-, theilweis aussereinander sind; 5) dass beide Glieder ganz aussereinander sind. Diese Fälle sind nach der angenommenen Bezeichnung so darzustellen, wie sie auf der ersten Steindrucktafel, unter no. II, B, erscheinen.

Da man nun gewöhnlich nur einseitig urtheilt, also den Umfang (die Quantität) des Nachgliedes unbestimmt lässt, so ist die-

*) *(Lehrbaubemerk.)* Bei einer weiteren Bearbeitung muss unterschieden werden: *Alles*, unbestimmt (indefinite), von: *Nur Alles*, bestimmt (definite, *tantum omne)*; und ebenso *Einiges*, unbestimmt (indefinite), von: *Nur Einiges*, bestimmt (definite, *tantum quoddam).* Randbemerkung des Verfassers.

ser Gegenstand auch nach dieser Annahme combinatorisch vollständig, und zwar ausführlich, zu betrachten, um ebenso alle Hauptfälle der bloss einseitigbestimmten Urtheile zu finden.

Wollen wir nun auch diese Aufgabe lösen, so haben wir 22.
jeden der fünf überhaupt möglichen Fälle nach der Reihe in dieser Hinsicht durchzugehen. Dabei nennen wir wieder das Vorglied *a* und das Nachglied *b*, und bestimmen immer zuerst das Verhältniss *a* zu *b*. Sehen wir nun den *ersten Fall* an, so sind hier die beiden Glieder gleichumfangig, termini reciproci. Wenn wir nun das Verhältniss: *a* zu *b*, betrachten, so finden wir, dass das ganze *a* mit dem ganzen *b* verbunden ist, — dass *a* in Ansehung des *b* distribuirt ist. Daher findet in diesem Falle das allgemein-bejahige Urtheil statt: das ganze *a* zu *b*, oder: das ganze *a* ist *b*, genauer: das ganze *a* ist in (in-an) *b*; z. B. die Begriffe des Unbedingten und des Unendlichen haben gleichen Umfang, alles Unbedingte also ist auch ein Unendliches. Oder: alle gleichseitige Dreiecke sind gleichwinklig. Demnach können wir hier an die Figur I. zur Seite schreiben: *a*, um anzumerken, dass in diesem Falle das judicium affirmativum universale stattfindet. Da nun hier auch umgekehrt das ganze *b* mit dem ganzen *a* bezogen ist, so bemerken wir, dass in diesem Falle auch umgekehrt gilt: alles *b* ist *a*; z. B. alles Unendliche ist auch ein Unbedingtes. Ferner lassen Sie uns untersuchen, ob hier das besondere bejahte Urtheil auch gilt, nämlich das Urtheil: ein Theil von *a* ist *b*, oder: einiges *a* ist *b*. Es ist offenbar, dass diess Urtheil in diesem ersten Falle auch mitgelten muss; denn da das *a* ganz zusammenfällt mit *b*, so ist auch jeder Theil von *a* auf *b* mitbezogen, und mit dem ganzen *a* in (in an) *b* mitenthalten; z. B. da an den Dreiecken Gleichseitigkeit und Gleichwinkligkeit gleichumfangig, reciproc, sind, und da desshalb der Satz gilt: dass alle gleichseitige Dreiecke gleichwinklig sind, so ist gewiss auch der Satz wahr, dass einige gleichseitige Dreiecke gleichwinklig sind. Fragen wir nun ferner: ob in diesem ersten Falle ein verneiniges Urtheil statt hat, so ist ersichtlich, dass keines statt haben kann. Denn weil *a* ganz mit *b* zusammenfällt, so ist weder das ganze *a* ausser *b*, noch auch ein bestimmter Theil von *a* ausser *b*. Wenn also *a* und *b* reciproc sind, so sind die beiden verneinigen Urtheile gewiss falsch, nämlich die Urtheile: alles *a* ist nicht *b*, und: einiges *a* ist nicht *b*. Das Resultat ist, dass in diesem ersten Falle des Verhältnisses der Glieder nur alle beide bejahigen Urtheile stattfinden. Und da sich in diesem Falle *a* ebenso zu *b* verhält, als *b* umgekehrt zu *a*, so folgt, dass auch in Ansehung des Urtheiles *b* zu *a* dieselben Urtheile, nämlich *a* und *i*, stattfinden, die von dem Verhältnisse von *a* zu *b* auch gelten.

Betrachten wir nun ebenso den *zweiten Fall*, wo *a* ganz in und unter *b* enthalten ist, wo also *a* dem *b* untergeordnet, oder mit andern Worten: wo *a* dem *b* subordinirt ist, oder auch: wo *a*, ein kleineres Glied, in und unter dem grösseren Gliede, *b*, enthalten ist; oder mit den lateinischen Kunstwörtern: wo *a* gegen *b* ein terminus minor, *b* aber gegen *a* ein terminus major ist. Nun wollen wir sehen, ob die Urtheile *a, e, i, o,* und welche davon, in diesem Falle statthaben. Wir finden erstlich: das ganze *a* ist in *b*; also gilt auch hier das Urtheil der Form: *a*, das judicium universale affirmativum. Aber da *b* nicht ganz bezogen ist auf *a*, indem nur ein Theil von *b a* ist, so gilt hier nicht umgekehrt, wie im ersten Falle: alles *b* ist *a*, sondern es gilt nur: einiges *b* ist *a*. *Zweitens.* Da alles *a b* ist, so ist auch einiges *a b*, ich mag nehmen, welchen Theil von *a* ich will; es findet also auch das besonders bejahige Urtheil statt: *i*, z. B. „alle Thiere sind organische Naturwesen, also sind auch einige Thiere organische Naturwesen, also die Landthiere, die Wasserthiere, die Säugethiere, oder eine jede bestimmte Art von Thieren, z. B. die Pferde.“ Kurz ich mag von diesem ganzen Begriff: Thier, einen Theil nehmen, welchen ich will, so ist solcher mit dem ganzen Begriffe: Thier, in dem höheren Begriff: organisches Naturwesen, mitenthalten. *Drittens*, ein verneiniges Urtheil findet hier nicht statt, weil eben das ganze *a* in dem *b* ist. Also findet *e* und *o* im zweiten Falle, in Ansehung des Verhältnisses *a* zu *b*, nicht statt. Wenn ich aber hier umgekehrt das Verhältniss von *b* zu *a* betrachte, so findet das theilweis verneinige Urtheil statt, nämlich: einiges *b* ist-nicht *a*; z. B. einige Organismen sind nicht Thiere, es könnten nämlich Pflanzen seyn. Desshalb findet in Ansehung von *b* zu *a* das Urtheil: *o*, statt; ich schreibe es aber hier nicht dazu, weil wir ja hier bloss untersuchen, welches Urtheil in Ansehung des *a* zu *b* stattfindet, indem *a* allemal das Subject seyn soll.

Wir kommen nun zum *dritten Falle*, wo das Vorderglied *a*, als das grössere Glied (terminus major), das ganze Glied *b* in und unter sich ist, wo also *a* übergeordnet (superordinirt) ist. — In diesem Falle nun sehen wir, dass *a* nicht ganz bezogen (distribuirt) ist auf *b*, wohl aber ganz vertheilt ist an *a*. Z. B. wenn *a* geradlinige Figur bedeutet, und *b* Dreieck: so enthält der Begriff: geradlinige Figur, unendlichviele solcher Glieder in und unter sich, wie das Glied Dreieck ist; denn es giebt Vierecke, Fünfecke, Tausendecke, Billionecke, Trillionecke, und so fort ohne Ende. Also ist hier der Begriff: geradlinige Figur, ein höherer, umfassigerer Begriff, als der Begriff: Dreieck. Daraus folgt, dass einige geradlinige Figuren alle Dreiecke sind, oder:

dass das ganze Glied *a* nur zumtheil genommen werden darf, um das Glied *b* zu erhalten. Mithin findet das allgemeinbejahige Urtheil von *a* zu *b* im dritten Falle nicht statt, sondern lediglich das theilweisbejahige Urtheil der Form *i*: einiges *a* ist *b*, und zwar bestimmter: *einiges a* ist *alles b*. Sehen wir aber umgekehrt auf das Verhältnifs von *b* zu *a*, so gilt: alles *b* ist *a*, allgemein bejaht. Nun lassen Sie uns auch sehen, ob in diesem dritten Falle verneinige Urtheile stattfinden. Erstlich, das allgemeinverneinige Urtheil: alles *a* ist nicht *b*, findet in diesem Falle nicht statt, weil ja eben ein Theil von *a* das ganze *b* ist. Aber das theilweisverneinige Urtheil (judicium negativum particulare), findet hier nothwendig statt, weil nicht das ganze *a* das ganze *b* ist, sondern schon ein Theil von *a* das ganze *b* erschöpft. Z. B. einige geradlinige Figuren sind nicht Dreiecke, denn es könnten ja Vierecke, Fünfecke, und so ferner seyn; wir müssen also hier noch die Bezeichnung *o* dazusetzen.

Nun kommen wir zum *vierten Falle*, wo die beiden Glieder zumtheil in-, zumtheil aussereinander sind. Z. B. wenn ich denke den Begriff: Mensch, und den Begriff: Tugend, so finde ich erstlich, dass einige Menschen tugendhaft sind, andre nicht, ich finde aber auch, dass der Begriff der Tugend angewandt werden müsse auf reine Geister, z. B. auf Engel, wenn ich nämlich überzeugt bin, dass es solche reine Geister giebt. Da finde ich, dass der Begriff: Tugend, nicht nur den Menschen zukommt, sondern überhaupt allen endlichen Vernunftwesen. Diese Begriffe sind also theils in-, theils aussereinander, und sie sind sich in unserm Schema gegeneinander nebengeordnet, wechselseitig coordinirt, und dabei theilweis miteinander verbunden. Doch könnte es auch seyn, dass dabei das Glied *a* dem andern übergeordnet, oder untergeordnet wäre, oder auch dass diese Ueber- und Unterordnung zur Seite stattfände; wie diess in den Schematen (Taf. IV, Sch. 13) bezeichnet ist. Da wir aber hier nur auf das Verhältniss des Umfangs oder des In- und Aussereinanderseyns zu sehen haben, so brauchen wir hier auf die Unterscheidung der Unter- und Neben-Ordnung der Mit-Ordnung (der *co*-ordination) nicht hinzusehen, weil selbige für die hier betrachtete Hinsicht gleichgeltend (indifferent) ist. In einer ausführlichen Abhandlung der Logik muss aber auch dieser Unterschied betrachtet werden, da derselbe in andrer Hinsicht wichtig ist. Lassen Sie uns nun untersuchen, welche Urtheile bei diesem Falle statthaben. Da *a* nur theilweis verbunden ist mit *b*, so findet das allgemeinbejahige Urtheil nicht statt, z. B. alle Menschen sind tugendhaft; aber wohl das theilweisbejahte der Form *i*: einige Menschen sind tugendhaft. Ferner das allgemeinverneinige Urtheil findet

nicht statt, denn da müsste ja *a* ganz ausser *b* seyn. Aber wohl findet statt das theilweisverneinige Urtheil der Form *o*, weil ja *a* zumtheil auch ausser *b* ist, z. B. einige Menschen sind-nicht tugendhaft. Diess zusammengenommen, ergiebt sich, dass in diesem Falle allemal so geurtheilt werden kann: einiges *a* ist *b*, anderes aber nicht. Endlich, da sich hier *b* gerade so zu *a* verhält, wie sich *a* zu *b* verhält, so gilt auch umgekehrt in diesem Falle Alles in Ansehung des *b* zu *a*, was in Ansehung des *a* zu *b* auch gilt. Nämlich es gilt auch das Urtheil: einiges *b* ist *a*, anderes aber nicht; und zwar gilt diess, es mögen sich *a* und *b* in diesem Verhältnisse des theilweisen Ein- und Ausschliessens als nebengeordnete, oder als untergeordnete Glieder gegeneinander verhalten.

Wir kommen nun zu dem *fünften Falle*, wo weiter nichts bestimmt ist, als dass *a* ganz ausser *b* ist; — folglich auch *b* ganz ausser *a*. Da also kein Theil von *a* mit keinem Theile von *b* verbunden ist, so gilt hier gar kein bejahiges Urtheil, weder das allgemeine, noch das besondere. Z. B. wenn *a* gerade Linie ist, und *b* krumme Linie, so sind diese beiden ganz aussereinander, es gilt also weder: jede gerade Linie ist eine krumme Linie, noch auch: einige gerade Linien sind krumme Linien; sondern vielmehr gilt, dass jede gerade Linie nicht ist eine krumme Linie, also das allgemeinverneinige Urtheil *e*; und weil nun *a* ganz ausser *b* ist, so ist auch jeder Theil von *a* ganz ausser *b*, und ausser jedem Theile von *b*. Desshalb gilt ganz gewiss auch das theilweisverneinende Urtheil *o* in diesem Falle, z. B. einige gerade Linien sind-nicht krumme Linien. Und da auch in diesem Falle *b* zu *a* ganz so sich verhält, wie *a* zu *b*, so gelten auch für *b* zu *a* dieselben Urtheile *e* und *o*, die für *a* zu *b* gelten.

Daraus sehen wir nun, dass in jedem dieser fünf Fälle nur zwei verschiedene Urtheile statthaben, und zwar mit der Bestimmtheit, die Sie gesehen.

Im ersten, vierten und fünften Falle verhält sich *a* zu *b* ganz so, wie *b* zu *a*; daher ergeben sich hieraus dieselben Urtheile für *a* zu *b*, als für *b* zu *a*. Dagegen im zweiten und dritten Falle sind die Verhältnisse: *a* zu *b* und *b* zu *a*, geradezu entgegengesetzt; daher gelten im zweiten Falle dieselben Urtheile, *a* und *i*, für *a* zu *b*, welche im dritten Falle für *b* zu *a* gelten; und dieselben Urtheile, *i* und *o*, die im dritten Falle für *a* zu *b* gelten, finden im zweiten Falle für *b* zu *a* statt. Hieraus ergiebt sich nun folgende Tafel. *)

Sobald nun in Ansehung des Verhältnisses irgend zweier Selbschaunisse, oder Glieder, dem Urtheilenden bekannt ist, in

*) Es ist dieselbe, welche schon S. 126 vorgekommen ist, nur dass dort noch Ziffern beigefügt waren, die hier wegbleiben. S. die *erste* Steindrucktaf., no. II, B. Anm. d. H.

welchem dieser überhaupt möglichen fünf Fälle sie gegeneinanderstehen, ist auch das Urtheil hinsichts der Jaheit und Neinheit des Verhältnisses, und des Umfanges der Bezogenheit der Glieder vollständig bestimmt (determinatum, explicatum). Aber diess ist in beiweitem den meisten Urtheilen des gemeinen, gebildeten Denkens, und bei der Wissenschaftbildung nicht der Fall. Wenn z. B. geurtheilt wird: alles *a* ist *b*, (Taf. IV, Sch. 14), so bleibt in diesem Urtheile, sowie es bestimmt ist, seiner Form nach (vi formae) unbestimmt, ob dabei der erste Fall, oder der zweite statthat; ist es der erste Fall, so gilt auch: alles *b* ist *a*, (Sch. 15); oder, in Einen Satz zusammengefasst, gilt: alles *a* ist alles *b*, oder: (Sch. 16); welches auch so ausgesprochen wird: nur alles *a* ist alles *b*. Ist es aber der zweite Fall, so gilt lediglich: einiges *b* ist *a* (Sch. 17), oder genauer: einiges *b* ist alles *a* (Sch. 18). Es bleibt also in dem Urtheile: alles *a* ist *b*, unbestimmt, welcher von den beiden Fällen sachlich (objectiv), am Inhalte des Urtheils selbst (vi materiae) das wesenliche Verhältniss der Urtheilglieder sey. In dieser Hinsicht finden wir nun, dass das allgemeinbejahige Urtheil: *a* zu *b*, zweifach unbestimmt ist, weil es im ersten und zweiten Falle vorkommt; das theilbejahige Urtheil vierfach unbestimmt, weil es in den vier ersten Fällen vorkommt; das theilverneinige Urtheil dreifach unbestimmt, da es sich im dritten, vierten und fünften Falle findet; das allgemeinverneinige Urtheil aber allein ganz bestimmt (unice determinatum, plane explicatum s. expositum), indem es nur im fünften Falle statthat. (Vergl. auf der ersten Steindrucktafel die schematische Zusammenstellung unter no. III).

Zunächst habe ich nun die Zeichenausdrücke für die vier Urtheile: *a*, *e*, *i*, *o*, zu erklären. Ich will zunächst die gewöhnlichen Bezeichnungen darstellen, und dann die, welche zu dem Ganzen meiner Bezeichnung passen:

Ploucquet (in seiner Schrift: Principia de substantiis et phaenomenis. Accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali, 1764) schlägt diejenige vor, welche Sie auf Tafel IV, Sch. 19, finden.

Eine andre, bestimmtere Bezeichnung ist folgende. Man bezeichnet ein ganzes Glied mit *o*, omne *a*, und ein theilweises Glied mit *q*, quoddam *a*. So entstehn also folgende vier Formen:

a, o a + b	*e*, o a — b
i, q a + b	*o*, q a — b

Indem ich nun diese Bezeichnung *o* und *q* beibehalte, entsteht nach Maassgabe der vorher erklärten Zeichen folgende Bezeichnung der vier Urtheile. (S. Taf. IV, Sch. 20).

23. Man theilt auch gewöhnlich die Urtheile ein in *allgemeine*, *besondere* und *einselne*, in *judicia universalia seu generalia*, *judicia particularia* und *judicia singularia*, jenachdem das Subject ein allgemeines, oder ein besonderes, oder ein einselnes Glied ist. Wir sehen aber, dass bei dieser Eintheilung zwei Eintheilgründe durcheinandergeworfen sind. Denn die Allgemeinheit und die Besonderheit geht den Umfang, oder die Quantität, des Subjectes an; die Einselnheit, Individualität, Singularität, aber die Art des Daseyns desselben. Daher habe ich auch den Eintheilgrund nach der Verschiedenheit des Daseyns von dem Eintheilgrunde des Umfanges abgesondert, und die Eintheilung der Urtheile nach der Art, da zu seyn, gab die drei verschiedenen Fälle, jenachdem das Subject des Urtheils entweder ein unbedingtes Glied, ein *terminus absolutus*, ist, oder ein allgemeines Glied, ein *terminus generalis*, oder ein besonderes, einselnes Glied, ein *terminus singularis*; und daraus ergeben sich obige sechsunddreissig Fälle, ohne auf den Umfang der Glieder Rücksicht zu nehmen. Es ist also die Eintheilung, statt der gewöhnlichen verworrenen so gemacht worden:

Das Urtheil (judicium) ist:

nach der Art zu seyn:	*nach dem Umfange:*	*nach der Jaheit*) des Urtheilverhältnisses:*
unbedingt (absolutum),	ganz (universale, *omne*),	*bejahig* (affirmativum),
allgemein (universale vel generale),	theilheitlich (particulare, *quoddam*),	*verneinig* (negativum),
einseln (singulare seu individuale),	ganztheilheitlich (universali-particulare, s. distributivum, *omne quoddam, alles und jedes*),	*bejahig und verneinig* (limitativum) **).

Wenn man die beiden (ersteren) Eintheilgründe verbindet, so kommen neun verschiedene Arten von Urtheilen heraus; also: *Erstens ein unbedingtes ganzes Urtheil*, ein *judicium absolutum universale*, z. B.: Gott ist unendlich. *Zweitens: ein unbedingtes theilheitliches Urtheil*, *judicium absolutum particulare*, z. B.: Gott, als

*) Da der Verfasser diesen dritten Eintheilgrund erst nachträglich in der Handschrift beigefügt hat, so ist in den folgenden Beispielen auf denselben keine Rücksicht genommen. Wird er gleichfalls in Betracht gezogen, so verdreifacht sich die Zahl der Fälle, es entstehen deren siebenundzwanzig. Anm. d. H.

**) *Kant* erklärt irrig das *verneingliedige* Urtheil (judicium indefinitum s. infinitum) für das beschränkende Urtheil (jud. limitativum). Anm. d. V.

allweise, regiert die Welt. Hier ist das Glied: Gott, als allweise, ein terminus absolutus, denn Gott ist unbedingt, und seine Weisheit ist unbedingt. Aber es ist doch ein judicium particulare, weil ich Gott nicht nach seiner ganzen Wesenheit betrachte, sondern nur nach seiner Weisheit, welche nur Theilwesenheit Gottes ist. (*Drittens: ein unbedingtes, ganztheilheitliches Urtheil*, judicium absolutum universali-particulare, z. B. die Vernunft, als ganze und nach allen ihren Theilen, entspricht der Wesenheit Gottes. Hier denke ich das Vernunftwesen nach seinem ganzen innern Gliedbau [Organismus], und habe insofern ein unbedingtes Urtheil. Indem ich nun nicht bloss von der Vernunft als ganzer über ihren innern Theilen, sondern zugleich auch von allem und jedem Einselnen in ihr aussage, dass es gottähnlich beschaffen sey, und dem Einen allgemeinen Wesengesetze [Sachgesetze] folge, so ist diess unbedingte Urtheil insbesondere auch ein ganztheilheitliches.) *Viertens: ein allgemeines ganzes Urtheil*, judicium generale universale, z. B. wenn ich sage: die Idee der Gerechtigkeit ist die Idee einer Tugend. Hier ist das erste Glied: die Idee oder der Begriff der Gerechtigkeit ein terminus generalis, nämlich eine Idee oder ein Begriff, und es ist auch ein terminus universalis, denn ich denke den ganzen Begriff der Gerechtigkeit. Dabei ist noch zu bemerken, *dass man gewöhnlich irriger Weise die Wörter: generalis und universalis, gleichbedeutend nimmt*, da doch das Wort: *genus*, und das Wort: *generalis*, lediglich *Allgemeinheit* bezeichnet, also bloss von Begriffen gebraucht werden kann, dagegen das Wort: *universalis, die ganze Umfassung, den vollen Umfang* anzeigt. *Ich werde daher in der Folge diese beiden Wörter stets unterscheiden. Fünftens: das allgemeine theilheitliche Urtheil, judicium generale particulare.* Z. B.: Einige krumme Linien kehren in sich selbst zurück. Hier ist das Vorderglied ein Begriff, ein terminus generalis, aber ich nehme ihn nicht ganz, sondern nur zumtheil als Subject, indem ich sage: einige krumme Linien. Es ist also diess Urtheil allgemein, und doch theilheitlich, particular. (*Sechstens: ein allgemeines ganztheilheitliches Urtheil*, ein judicium generale universali-particulare s. distributivum, z. B. alle einselnen Theile zusammen sind noch nicht das sie enthaltende Ganze. Da ist „Theil," als Allgemeinbegriff gedacht, ein terminus generalis, und zugleich ein terminus distributivus, insofern die Theilheit selbst nach allen einselnen Theilen, oder ganzvertheilt, gedacht ist.) *Siebentens: das einselne ganze Urtheil, judicium singulare seu individuale universale.* Z. B. wenn ich sage: dieser Baum da ist ein organisches Naturgebilde. Hier habe ich vor Augen ein vollendet-endliches individuelles Wesen, ein Singulum, ein singulares Glied, welches für

sich einsig und einseln ist, und ich nehme es ganz, universal, diesen ganzen Baum. Oder wenn ich sage: Cäsar war ein Regent, so ist dieses Urtheil ein singulares, weil Cäsar ein einmaliges und einsiges Individuum war, und von diesem ganzen Individuum sage ich aus, dass ihm auch diese Wesenheit zukomme, damals ein Regent gewesen zu seyn. *Achtens: das einselne theilheitliche Urtheil, judicium singulare particulare*, z. B. wenn ich sage: dieser Baum dient zur Nahrung; hier ist das Subject des Urtheils ein Individuum, aber nicht der ganze Baum dient zur Nahrung, sondern nur sofern er Früchte an sich hat, ich nehme also diesen Baum nur in dieser bestimmten Eigenschaft als Subject, folglich ist diess ein judicium singulare und particulare *). Oder wenn ich sage: dieser Rosenstock riecht angenehm, so scheint es freilich, als hätte ich zum Subjecte den ganzen Rosenstock, aber Das ist nur nicht genau genug ausgedruckt, denn nur, sofern er Blüten an sich hat, riecht er angenehm; es ist also ein judicium singulare particulare. Oder wenn ich sage: dieser Mensch muss sterben, so ist das Subject wieder ein singulares Individuum, aber nicht der ganze Mensch stirbt, sondern nur dessen Leib. Wenn ich also diesen Gedanken bestimmt denke, so finde ich, dass es ein judicium singulare particulare ist. Sie sehen aus diesen Beispielen, dass man es mit den singularen Urtheilen in der gewöhnlichen Rede nicht eben genau nimmt, dass man nämlich die Theilheit meistens garnicht bemerkt und nicht bezeichnet. Doch wird sie auch oft bezeichnet, sobald es redwesenlich ist; als, wenn ich sage: einige Bäume sind Obstbäume, so ist das Vorderglied eine Gesammtheit individueller Wesen, aber nur zumtheil sind sie Obstbäume; es ist also ein judicium singulare particulare. (Endlich *neuntens das einselne ganztheilheitliche Urtheil*, das judicium individuale universali-particulare, z. B, die Gestalt dieses Tisches, als ganze und nach allen ihren Grössentheilen ist noch eine Unendlichkeit von in sich unendlichen Räumen). — Aus dieser Erörterung wird es Ihnen deutlich werden, dass jener Satz *nicht richtig* ist, welcher gewöhnlich in der Logik behauptet wird: *einselne Urtheile gelten allgemeinen Urtheilen gleich, judicium singulare aequipollet universali seu generali.* Es

*) Man könnte zwar sagen: aber doch dient der *ganze* Baum zur Nahrung, weil die Früchte aus dem *ganzen* Baume hervorgehen, und von seiner ganzen Lebenthätigkeit miterzeugt werden. Diess ist richtig, und insofern ist dieses wie jedes *singulare* Urtheil *universal*. Es ist aber in einem solchen Urtheile, wie dem vorliegenden, nicht vom Ganzen *als solchem* die Rede, sondern es wird das ganze Einselwesen nur in dieser oder jener Hinsicht, also theilheitlich, betrachtet; und wann und sofern diess geschieht, ist das Urtheil *theilheitlich* (particular). Anm. d. V.

ist im Allgemeinen nicht wahr, weil nämlich in einem Urtheile ein Einselglied, ein terminus singularis, ebenfalls als nur-theilheitlich, nur particular, vorkommen kann, indem es unendlichviele Urtheile giebt, deren Vorderglied ein Individuelles ist, welches nur zumtheil betrachtet wird. Das Wahre aber an diesem im Allgemeinen falschen Satze ist Diess: *es giebt allerdings singulare Urtheile, welche ihr individuelles Subject als Ganzes enthalten, die also zugleich judicia universalia sind.*

Ehe wir nun weitergehen, fragen wir noch: wie vielerlei Urtheile giebt es also nach den bisher erklärten Eintheilgründen. Wir haben oben (S. 113) durch die Verbindung der beiden ersten Eintheilgründe in Ansehung der Glieder 36 Fälle erhalten; aber in einem jeden dieser 36 Fälle kann das Urtheil die Form *a*, oder *e*, oder *i*, oder *o* haben, also erhalten wir in dieser Hinsicht 4 . 36 oder 12 . 12 = 144 Fälle. Es ist aber nicht nur *angeistig* (interessant) zu wissen, dass es so viele verschiedene Fälle giebt, sondern es ist diess auch *nützlich* zu wissen in Ansehung der Unterrichtkunst, vorzüglich der Kinder, wenn sie anfangen, ihr Denken bestimmter zu entwickeln. Dabei ist es überaus nützlich, wenn man den Kindern einselne Urtheile, vollständig von *allen* Formen, vorlegt, wenn man ihnen auch noch nicht die logische Wissenschaft, noch nicht die logischen Kunstausdrücke mittheilen kann. —

Lassen Sie uns jetzt zu dem *nächsten Eintheilgrunde der Urtheile* fortgehen, wo wir die Bestimmtheit betrachten, in welcher die Glieder des Urtheils zueinander bezogen sind, d. h. *die Bestimmtheit des Urtheilverhaltes (der Copula) der Art nach.* Sehen wir nun auf die weitern Bestimmnisse des Urtheilverhältnisses der Art nach, so sind diese ansich so vielfach, als es das Verhältniss selbst ist, — das ist, unendlichvielfach. Man hat aber in der bisherigen Logik davon nur folgende drei Fälle, als vorwichtig, ausgehoben. — Denn man sieht bei Unterscheidung der Urtheile in dieser Hinsicht vornehmlich darauf, *ob die Beziehung der Glieder des Urtheiles ganzwesenlich ist, oder ob die Beziehung nur eine beschränkte theilheitliche (particulare) ist.* Hieraus entspringt *eine dritte gewöhnliche Eintheilung der Urtheile*, die wir soeben zu betrachten haben. Der erste Fall hiebei ist folgender: das Vorderglied wird zu seinem Hintergliede ganzbezogen, *nach der ganzen Wesenheit der Beziehung*; z. B. wenn ich sage: der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, so sage ich hier aus — ein ganzwesenliches Verhältniss des Menschen zu dem Begriffe: vernünftiges Wesen; ich sage also etwas Bestimmtes ganz aus, ohne alle weitere beschränkende Bestimmniss, oder ohne alle Weiterbestimmniss oder Weiterbestimmtheit der Aussage. In

solchen Urtheilen ist also das Verhältniss einfach, unbedingt, ganz, ohne auf irgend eine Weise bestimmt geartet zu seyn (*mera ratio, nuda s. absoluta,* schlechthin, überhaupt); es ist die reine Aussage; man nennt sie daher *aussagende*, oder *kategorische Urtheile (Aussagurtheile, Aussagsätze.* Die Benennung rührt von *Aristoteles* her; κατηγορεῖσθαι heisst: aussagen). Der zweite, hernach zu betrachtende Fall ist: das *Urtheilverhältniss* ist auf irgend eine Art bestimmt, beschränkt, theilheitlich (*ratio particularis, s. modificata certâ modificatione, s. ratio per accidens, s. judicium per accidens).* Von diesem zweiten Falle, wo die Beziehung der Glieder untereinander eine beschränkende Bestimmtheit ansich hat, giebt es mithin eben so viele, als es Arten der beschränkenden Bestimmtheit des Verhältnisses giebt, also unendlichviele; aber in der bisherigen Aufstellung der logischen Wissenschaft hat man nicht alle Fälle dieser Art systematisch entworfen, sondern bloss zwei besondere Fälle ausführlicher behandelt, die wir jetzt betrachten wollen.

Die erste beschränkende Bestimmtheit des Urtheilverhältnisses, die man betrachtet hat, ist *die Bedingtheit*, oder richtiger, die *Bedingheit dieser Beziehung*, die dann ausgedruckt wird durch: *wenn* und *so*, oder: *vorausgesetzt* ..., *so* ..., oder: *mit*, *ist zugleich.* Als z. B. *Wenn* ein Dreieck gleichseitig ist, *so* ist es auch gleichwinklig. Hier beziehe ich nicht das Dreieck nach der ganzen Wesenheit, und sehe auch nicht auf die Gleichseitigkeit, noch auf die Gleichwinkligkeit des Dreieckes als solche, sondern ich sehe nur auf diese bestimmte Wesenheit des *Bedingens*; d. h. ich sehe *nur* darauf, dass das Andere mit dem Ersteren am Dreiecke, an *Demselben*, zugleich, das heisst: *wesenlich zusammen*, ist. Oder wenn ich sage: wenn Gott die Welt geschaffen hat, so wird sie gottähnlich seyn. Hier sage ich nicht aus, dass Gott ist und Was Gott ist, ich sage auch nicht aus, dass die Welt ist, auch sage ich nicht aus, ob Gott die Welt geschaffen hat, oder nicht: sondern ich sage nur aus, dass mit der einen Annahme die andre Annahme wesenlich zugleich ist. Es kann seyn, dass ich Gott anerkenne, und dass ich die Welt anerkenne, auch anerkenne, dass Gott die Welt geschaffen hat, oder auch annehme, dass Gott die Welt nicht geschaffen hat; darauf sehe ich aber nicht, wenn ich jenes bedingte Urtheil fälle, sondern ich sehe dann nur auf *das Verhältniss der Bedingheit*, worin diese beiden Annahmen gegeneinander stehen. In dem *rein bedinglichen Urtheile* also werden nicht die beiden Glieder gesetzt, oder angenommen, sondern nur ihr Zugleichseyn wird gesetzt, d. i. die Bedingheit. Diese *bedinglichen*, oder *bedingheitlichen*, *Urtheile (Bedingurtheile, Bedingsätze)* nennt man auch *hypothetische Urtheile,*

weil unter Voraussetzung (ὑπόθεσις) des Einen das Andre mitgesetzt gedacht, und desshalb der Inhalt des Urtheiles nur bedingweise ausgesagt wird. Es ist also hier die Bedeutung des Wortes: *Hypothesis*, und *hypothetisch*, verschieden von der gewöhnlichen Bedeutung, wo man unter einer *Hypothese* eine blosse Annahme zum Versuche der Forschung versteht. Hier heisst *Hypothesis* vielmehr *die Grundlage, der Inhalt des Vorausgesetzten.*

Lassen Sie uns nun weiter *die verschiedenen Formen der hypothetischen Urtheile, oder der Bedingurtheile*, betrachten, nach der Verschiedenheit der Bedingheit, und zwar vorwaltend in Ansehung des Bejahens und des Verneinens, ob nämlich die beiden Glieder des Urtheils zusammen sind, oder zusammen nicht sind. Zuförderst will ich das Zeichen der hypothetischen Urtheile erklären, es ist diess: (S. Taf. IV, Sch. 21), oder: (Sch. 22), oder: (Sch. 23) *). Nun haben wir also folgende vier Fälle: (S. Sch. 28).

1) *Das hinsichts des Vorgliedes und des Nachgliedes bejahige bedingliche (jabedingheitliche) Urtheil (judicium hypotheticum affirmativum quoad subjectum et praedicatum).*

2) *Das hinsichts des Vorgliedes bejahige, hinsichts des Nachgliedes aber verneinige bedingliche, verneinbedingheitliche, Urtheil (judicium hypotheticum affirmativum, quoad subjectum, negativum quoad praedicatum)*, z. B. wenn das Dreieck rechtwinklig, so ist es nicht stumpfwinklig; weil diess Beides der Wesenheit der Sache nach sich ausschliesst, und in dem Verhältnisse der räumlichen Bedingheit steht.

3) *Das hinsichts des Vorgliedes verneinige und hinsichts des* 24.
Nachgliedes bejahige bedingliche Urtheil, z. B. wenn eine Linie nicht gerade ist, so ist sie krumm.

4) *Das hinsichts beider Glieder verneinige bedingliche Urtheil*, z. B. wenn ein Dreieck nicht gleichseitig ist, so ist es auch nicht gleichwinklig. Es ist also hier mit der Nichtsetzung von *a* verbunden die Nichtsetzung von *b*. — Bei diesen vier Formen des bedinglichen Urtheils braucht man daher auch die Kunstwörter: *setzen (ponere, asserere)*, und: *nicht setzen* oder *entfernen, (tollere, removere).* Daher haben wir folgende Kunstbezeichnungen für diese vier Fälle. — Für *den ersten Fall:* mit gesetztem *a* wird *b* gesetzt (*posito* a *ponitur* b, oder: *asserto* a *asseritur* b). Im *zweiten Falle:* mit gesetztem *a* wird *b* nicht gesetzt oder entfernt (*posito seu asserto* a *tollitur* b, *seu removetur* b). Für *den dritten*

*) Eigentlich sind die Bedingurtheile, worin die Bedingheit die Glieder angeht (*ubi conditionalitas afficit terminos*), zu unterscheiden von denen, worin die Bedingheit das Urtheilverhältniss betrifft (*ubi conditionalitas afficit copulam*). Nämlich Schema 24 von Schema 25. Und dann z. B. Schema 26 von Schema 27. Anm. d. V.

Fall: mit der Nichtsetzung von *a* ist *b* gesetzt (*sublato* a *ponitur* b, oder: *remoto* a *ponitur* b). Endlich *für den vierten Fall:* mit nichtgesetztem *a* ist *b* nichtgesetzt (*sublato* a *tollitur* b, oder: *remoto* a *removetur* b). Nun nennt man doch das Vorderglied den terminus antecedens, und das Hinterglied im Urtheile den terminus consequens, daher kommt der zusammengesetzte Kunstausdruck, z. B. für den ersten Fall: *a posito antecedente proceditur ad ponendum consequentem sc. terminum*, oder für den letzten Fall: *a remoto antecedente proceditur ad removendem consequentem sc. terminum* *).

Diess sind *die Formen des Bedingurtheiles.* Nun kann aber die Bedingtheit eines jeden der Glieder desselben *einfach* oder *zusammengesetzt*, *mehrfach*, seyn; und zwar Letzteres auf sehr mannigfaltige Weise; z. B. wenn *a* ist *α*: so ist *b*, *β*. Oder: Wenn *a* ist *α*, und *α* ist *a*, so ist b, oder: so ist *b*, *β*; oder: so ist *b*, *β* und *β* ist *γ*. Hieraus entstehen unerschöpflich viele Formen *reiner zusammengesetzter Bedingurtheile*; welche in einer ausführlichen Darstellung der Erkennlehre gründlich, und stufenweis bis zu einer bestimmten Grenze vollständig, betrachtet werden müssen.

Mehre Logiker wollen die Bedingurtheile selbst als aus zwei Urtheilen zusammengesetzt betrachten, also die Bedingheit nicht als Urtheilverhältniss (Copula), das ist, als ein bestimmtes Verhältniss zweier Glieder, gelten lassen. Es kommt hier darauf an, die bejahige und verneinige Satzheit als eine Bestimmniss (determinatio adjectiva) der Glieder selbst zu betrachten. Denn, indem gesagt wird: Wenn *a* ist, so ist *b*, so heisst diess eigentlich: *a* - nach - seiner - bejahigen - Satzheit - gedacht, ist - zugleich (mitist) mit *b* - nach - seiner - bejahigen - Satzheit - gedacht; so wie dieses meine Bezeichnung klar vor Augen stellt. (Sch. 29). **)

Wir gehen nun zu der *zweiten Art von Urtheilen* fort, *deren Verhältniss oder Copula eine besondere beschränkende Bestimmniss hat*; oder zu *der zweiten Art der nicht - kategorischen Urtheile.* — Die beschränkende Bestimmniss, die hier hinzukommt, ist *das Ver-*

*) Ich erkläre solche fremdsprachliche Terminologien nicht darum, weil ich ein besonderes Gewicht darauf legte, denn wir Deutsche bedürfen sie nicht. Aber es ist nöthig, sie zu kennen, weil sie auch in übrigens deutschgeschriebenen Schriften sehr oft vorkommen, und weil sie auch bei Disputationen angewandt zu werden pflegen. Anm. d. V.

**) Dass diese Ansicht die richtige ist, dazu ist auch die Sprache ein Beleg; denn allein unter dieser Voraussetzung lassen sich viele grammatische Formen einfach und klar auffassen. Man denke nur z. B. an die Urtheile, in denen das Hypothetische mit dem Problematischen, oder mit dem Kategorischen vereint vorkommt, und Beides zugleich nur durch ein Haupteigenwort (Adjectiv), Eigeneigenwort (Adverb), oder Verhaltwort ausgedrückt wird. Anm. d. H.

hältniss des Ganzen zu seinen Theilen, und umgekehrt der Theile untereinander und zum Ganzen; oder das Verhältniss der Theile zum eingetheilten Ganzen. Z. B. wenn ich sage: die organischen Naturproducte sind *sowohl* Pflanzen, *als auch* Thiere, so habe ich hier einen Begriff zum Vordergliede, nämlich den Begriff: organisches Naturproduct; diesen betrachte ich als ein Ganzes, und theile ihn nun ein, betrachte ihn im Verhältniss zu seinen Theilen. Ich theile also hier den Begriff: organisches Naturproduct, ein. Wenn ich aber sage: jedes organische Naturproduct ist *entweder* ein Thier, *oder* eine Pflanze, so habe ich hier wieder im Subjecte des Urtheils denselben Begriff: organisches Naturproduct, und ich lege dabei auch zum Grunde die Eintheilung dieses Begriffs in Pflanzen und Thiere; aber ich betrachte darin nicht, wie zuvor, das Verhältniss des ganzen Begriffs, als ganzen, zu seinen Theilen, sondern vielmehr, ich betrachte unbestimmt irgend jeden Theil dieses Begriffs, und entscheide, was dabei alles für Fälle stattfinden in Hinsicht der Unterordnung eines jeden solchen Theiles unter den ganzen Begriff, indem ich sage: jedes organische Naturproduct ist *entweder* Pflanze, *oder* Thier. Wenn nun irgend ein Gegebnes, welches unter diesen Begriff gehören soll, das Eine ist, so kann es das Andere nicht seyn. Also dieses Urtheil hat zugleich die Form *der Ausschliessung (exclusionis)* an sich, da im Gegentheil in dem erstgenannten Urtheile die Form der *Einschliessung* und *der Verbindung (inclusionis et copulationis)* der Theile im Ganzen stattfindet. Daraus sehen wir, *dass das Eintheil-Urtheil (judicium divisivum) zwei Grundarten hat,* entweder dass das Verhältniss des Ganzen zu seinen Theilen, oder dass das Verhältniss eines Theiles zum eingetheilten *Ganzen* beurtheilt wird. Also

das Eintheil-Urtheil ist { Ganzes zu den Theilen,
Theile zum eingetheilten Ganzen.

Man nennt *das eintheilende Urtheil* überhaupt *judicium divisivum,* oder auch *judicium disjunctivum*; aber *disjungere* heisst hier nicht: *trennen*, *zertrennen*, *zertheilen*, sondern: *eintheilen*, *unterscheiden.* Z. B. in dem Begriff: Linie, sind die unterschiedenen *Eintheilglieder*, die *membra disjuncta*, gerade Linie und krumme Linie. Ich kann sie also auch nennen *eintheilende Glieder (membra dividentia)*, weil sie das Ganze eintheilen, oder auch *Eintheilungglieder (membra divisionis).* Das Ganze aber wird in dieser Beziehung *das einzutheilende Glied*, *membrum divisum*, genannt, weil es die Eintheilung erfährt, oder auch *membrum disjungendum.* Wenn nun das Urtheil, welches eine Eintheilung enthält, (das *judicium disjunctivum),* ein Verhältniss des Ganzen zu den Theilen aussagt, so dass also die Theile im Ganzen verbunden gedacht werden, so nennt man

es ein *judicium disjunctivum copulativum.* Wie wenn ich sage: die Linie ist gerade Linie *und* krumme Linie. Hier werden die beiden getheilten Glieder: gerade Linie und krumme Linie im Ganzen verbunden gedacht. Aber bei der zweiten Art des disjunctiven Urtheils, wo das Verhältniss des Theiles zu dem eingetheilten Ganzen erkannt wird, findet allemal nur ein einsiger Fall statt, und alle andere Fälle sind ausgeschlossen. Z. B. das Urtheil: ein regulärer Körper ist entweder eine Kugel, oder ein Tetraëdron, oder ein Würfel, Hexaëdron, oder ein Oktaëdron, oder ein Dodekaëdron, oder ein Ikosaëdron. Hier habe ich eine vollständige Eintheilung, weil es nur diese sechs Arten von regulären Körpern giebt. Wenn ich nun irgend einen bestimmten regulären Körper denke, ohne bereits zu wissen, von welcher Art er ist, so habe ich sechs mögliche Fälle. Im Fall ich nun erkenne, dass dieser reguläre Körper z. B. ein Würfel ist, so werden dadurch alle übrigen fünf Fälle ausgeschlossen, der eine wird gesetzt, und die andern abgesondert. Nun heisst *sejungere* absondern, folglich nennt man ein solches Urtheil ein *judicium disjunctivum sejunctivum* oder kurz ein *judicium sejunctivum.* Diese beiden wohlunterschiedenen Benennungen des Disjungirens und des Sejungirens werden jedoch von den meisten bisherigen Logikern durcheinander geworfen, und daher sind vielerlei unnütze Streitigkeiten über die Wesenheit und Benennung des eintheilenden Urtheiles entstanden.

Lassen Sie uns nun darauf sehen, *wie das eintheilende Urtheil verschieden ist in Ansehung der Anzahl der Glieder der Theilung.* Das Einfachste in dieser Hinsicht ist die zweigliedige Theilung; die allgemeine Form eines solchen Urtheils kann folgendermassen bezeichnet werden:

1) Das ganzheitliche zweigliedige eintheilende Urtheil mit Sch. 40.

Das Zeichen (S. Taf. IV. Sch. 41) bedeutet: *selbständige Wesenheit, Selbständigkeit,* und bezeichnet also: *und,* oder: *auch,* und: *sowohl — als auch.* Die gewöhnliche Bezeichnung dieses Urtheils ist diese:

$$\underset{\alpha \quad \beta}{\overset{a}{\frown}} \quad \text{oder} \quad a\begin{cases}\alpha\\ \beta\end{cases}$$

2) Das *theilheitliche zweigliedige eintheilende Urtheil.* Es hat folgende Form: (S. Sch. 42). Hier sind zwei Puncte darangesetzt, um anzudeuten, dass *entweder* das Eine, *oder* das Andre genommen werden soll. Dafür hat man bisher kein gewöhnliches Zeichen.

Jeder Gegenstand also, der in sich zweigetheilt ist, begründet ein zweigliedriges disjunctives Urtheil, sowohl ein *distributives (copulatives)* als auch ein *sejunctives* und *exclusives* (nach der gewöhnlichen Benennung); und man nennt ein solches: ein *judicium disjunctivum bipertitum,* oder *dichotomicum,* von δίχα, *zweifach,* und

τέμνω, *schneiden.* Wenn ein Gegenstand in sich dreigetheilt ist, so ist dadurch ein *dreitheiliges* oder *dreigliediges Urtheil* begründet, ein *judicium disjunctivum tripertitum*, oder *trichotomicum.* Z. B. wenn ich sage: der Raum ist lang und breit und tief, welches ich auch so ausdrucken kann: der Raum ist sowohl lang, als auch breit, als auch tief. Diese Dreitheilung ist wesenlich, denn der Raum hat gerade nur drei Dimensionen. Oder: die Naturproducte sind das Steinreich, das Pflanzenreich, das Thierreich; — wobei sich allerdings erst fragt, ob diese Dreitheilung ursprünglich sey, oder ob nicht vielmehr so eingetheilt werden muss: die Naturproducte sind das Steinreich und das organische Reich. Wenn ein Gegenstand ferner an sich *viertheilig* ist, so ist dadurch *ein viertheiliges eintheilendes Urtheil* begründet, ein *judicium disjunctivum quadripertitum*, *tetratomicum*, z. B. die Weltgegend ist Ost und Süd und West und Nord. Weil hier rechtwinklig bloss in der Fläche eingetheilt, und nur auf die Gegenrichtungen der Länge und der Breite Rücksicht genommen wird, so müssen gerade vier Theile dieses Begriffs seyn. Ebenso ist der menschliche Leib in ähnlicher Hinsicht vierfach, aber eigenlich zweimal-zweigetheilt: Kopf und Rumpf, und Vorderleib und Hinterleib. — Ist ferner der Gegenstand fünffach, so ist's ein *fünftheiliges eintheilendes Urtheil*, ein *judicium disjunctivum pentatomicum*, z. B. die alte Eintheilung des Erdlandes wonach man sagte: das Erdland ist Europa, Asia, Afrika, Amerika und Polynesien. Ob aber diese Eintheilung wesenlich und ursprünglich ist, ist freilich die Frage. Denn man könnte das Erdland auch in drei Theile theilen, indem man annähme: das alte Erdland, das neue Erdland und das Inselland. Welche Eintheilung hier die richtige ist, Das muss die Wesenheit der Sache lehren, wenn man sich des Grundes der Eintheilung (des *argumenti divisionis*) bewusst wird *). Ebenso die Fünftheilung der Finger an Händen und Füssen. — Ferner: ist der Gegenstand in sich sechsfach, so kommt ein *sechsgetheiltes Urtheil* heraus, ein *judicium disjunctivum hexatomicum.* Z. B. die vorhin erwähnten sechs regulären Körper. — Ist die Sache siebenfach, so giebt sie ein *judicium disjunctivum heptatomicum*; — solcher Gegenstände giebt es sehr viele, z. B. die sieben Farben des Regenbogens, oder die sieben Grundstufen der Töne *(intervalla diatonica)* der Octave in der Musik. Und so sehen wir im Allgemeinen: *so vielfach ein Gegenstand in sich ist*, *ein so vielfachgetheiltes Urtheil begründet er.* Daher kann

*) Siehe die Begründung und organische weitere Ausführung dieser Eintheilung, welche durch *Humboldt's* neueste Beobachtungen bestätigt wird, in *Krause's Tagblatt des Menschheitlebens* (1811), sowie in *Zeune's Erdansichten.* Anm. d. H.

man *bestimmtmehrtheilige Urtheile (judicia divisiva polytomica, s. polynomica)* von jeder Zahl haben. Z. B. der *krummen* Linien der ersten algebraischen Ordnung sind vier, der zweiten sind nach *Euler* 16, nach *Newton* 72, der dritten aber 146, und der vierten noch viel mehre; und so geht *diese* Vieltheiligkeit (Polytomie) fort ohne Ende. Dabei kann nun aber vorkommen, dass ein Gegenstand sogar unendlich vielfach insich ist, dass er also begründet *ein unendlichvieltheiliges Eintheilurtheil* (ein *judicium disjunctivum infinitonomium*, oder *apirotomicum*, von *ἄπειρον*, unendlich und *τέμνω*, ich schneide. Z. B. die geradlinigen Flächenfiguren sind Dreiecke, und Vierecke, und Fünfecke, und Sechsecke, und Tausendecke, und Millionecke, und Billionecke, u. s. f. ohne Ende. Denn weil der Raum unendlich theilbar ist, und auch eine gerade Linie unter beliebigen Winkeln an eine jede andere gesetzt werden kann, so sieht man ein, dass es hier unendlich viele Eintheilglieder geben muss, dass also hier Unendlichgliedigkeit *an der Sache ist*, mithin *wirklich* stattfindet *(apirotomia objectiva s. hypostatica)*. Wenn ich also eine bestimmte geradlinige Figur denke, und weiss nicht welche, so entspringt daraus das unendlichvieltheilige sejunctive Urtheil: Diese geradlinige Figur ist entweder ein Dreieck, oder ein Viereck, und so ohne Ende. Wenn ich aber weiss, dass es eben ein Dreieck ist, so sind alle andern, unendlich vielen Fälle ausgeschlossen, und das Urtheil ist dann dennoch ein *bestimmtes*. — Ebenso ist die Reihe der ganzen Zahlen unendlich, und doch ist jede bestimmte ganze Zahl eine artverschiedene Vielheit, und jede derselben hat unendlichvielerlei *einsige*, ihr allein-eigenthümliche Eigenschaften. In solchen Unendlichtheilungen eröffnet sich dem endlichen Geiste eine unendliche Aufgabe, die mit jedem folgenden Gliede immer ungeheurer wächst, und eigentlich eine unendlichmal-unendlichmalige ist. So z. B. ist schon die Lehre vom geradlinigen Dreieck eine unendliche Aufgabe, und wir wissen, obschon in sehr ausgebreiteten Lehrsystemen der Trigonometrie, dennoch nur die ersten Anfanggründe davon. Schon beiweitem reicher aber ist die Lehre vom Viereck; viel reicher noch die vom Fünfeck, vom Siebeneck, u. s. f., aber schon von dem Fünfeck haben wir eine sehr beschränkte Kenntniss, vom Siebeneck eine noch beschränktere, u. s. f. Obgleich jedes folgende Viereck eine immer reichere unendliche Menge von einsigen Eigenschaften hat. Wie vielmal reicher mag die Unendlichkeit der Eigenschaften des Billionecks, des Trillionecks u. s. f. seyn!

In den Eintheilurtheilen geschieht die Eintheilung entweder der Art, oder der Grösse nach. Die der Grösse nach ist ansich, und bei stetiger, unendlichtheilbarer, Grösse, nach der Reihe

zweitheilig, dreitheilig, ..., vieltheilig, ..., unendlichtheilig. Ein erläuterndes Beispiel dazu sind die verschiedenen Zahlsysteme, das dyadische, triadische, ..., dekadische, ..., centesimale, ..., millesimale System, u. s. f.

Im gewöhnlichen Bewusstseyn sind viele Eintheilungen nur vorläufig, und es werden in ihnen Glieder bloss *nebeneinander* gestellt, die zumtheil *untereinander* gehören. So zeigt sich bei tieferer naturwissenschaftlicher Betrachtung die Eintheilung der Finger eigentlich sechszahlig; und die Farbeneintheilung als unter- und nebengeordnet *).

Ferner ist in Ansehung der Eintheil-Urtheile noch zu bemerken, dass beide Glieder derselben zugleich eintheilend seyn können. Z. B. die geradlinigen Dreiecke, und Vierecke, und Fünfecke und so weiter ohne Ende, sind gleichseitig, oder ungleichseitig. Diess Urtheil hat die Form (Fig. IV. Sch. 43) oder, wenn durch die Klammer die Verbindung jeden Gliedes der einen Reihe mit jedem Gliede der anderen angedeutet wird. (Sch. 44). Ja es kann die Eintheilung des Einen Gliedes, oder auch beider Glieder, sogar doppelt und mehrfach seyn; nach folgender Form, wozu Beispiele zu finden, ich Ihnen selbst überlassen muss: (Sch. 45).

Wir haben nun die Betrachtung der Hauptformen vollendet, 25.
unter welchen das Urtheilverhältniss vorkommt, und wonach die Urtheile entweder kategorisch, oder hypothetisch, oder disjunctiv sind. Schon beim Eingange dieser Betrachtungen bemerkten wir, dass solcher weiteren Bestimmnisse des Verhältnisses im Urtheile so verschiedene sind, als es überhaupt verschiedene Verhältnisse giebt. Daraus folgt, dass die jetzt erklärte Eintheilung der Urtheile, so wie sie denn auch in allen bisherigen Abhandlungen der Logik gegeben wird, unvollständig ist. — Ich will jetzt nur noch einige solcher weiteren Bestimmtheiten erwähnen, die wenigstens eben so wichtig sind, wie die des hypothetischen und des disjunctiven Urtheils. So ist es z. B. *ein ganz bestimmtes Verhältniss der Glieder eines Urtheils, wonach das eine Grund, oder auch wohl Ursache des andern ist,* und diess Verhältniss wird in der Sprache ausgedruckt durch: *weil* —, *so*, oder: *da* —, *so*. Z. B. wenn ich sage: Gott verursacht die Welt. Hier steht Gott im Verhältnisse des Verursachens zur Welt: oder die Welt ist das Verursachte. Daher kann ich auch sagen: weil Gott ist, so

*) Alle in diesen Vorträgen beispielweise und zerstreut vorkommende naturphilosophischen Behauptungen finden sich in Krause's handschriftlich vorhandenem und in der Folge noch erscheinendem *Handbuche der Naturphilosophie* erwiesen. Anm. d. H.

ist die Welt. Solche Urtheile werden daher genannt: *ursachliche, grundliche* Urtheile (judicia causalia).

Ein *zweites Verhältniss*, das gewöhnlich nicht berücksichtigt wird, ist das *des Bestimmens*, wonach ein Glied des Urtheils das andre bestimmt. Z. B. die in einem Dreiecke bestimmt gegebenen Verhältnisse aller Winkel, bestimmen die Verhältnisse aller drei Seiten gegeneinander. Hier bestimmt Eines wechselseits das Andre. Daher drucken wir solche Urtheile in der Sprache ebenfalls aus durch: *indem* —, *so*, oder auch: *weil* —, *so*, oder durch: *mit* dem Einen ist bestimmt das Andre. Z. B. weil in diesem Dreiecke der eine Winkel ein rechter ist, so ist das Quadrat der Hypotenuse den Quadraten der beiden Seiten zusammengenommen gleich. Diess Urtheil ist kein causales Urtheil, es ist auch kein hypothetisches, sondern es ist ein *bestimmendes* (ein *judicium determinativum*).

Wenn wir nun aber bloss auf die drei zuerst erklärten Formen des Urtheils achten, wonach es kategorisch, oder hypothetisch, oder disjunctiv ist, so wird die Anzahl der Fälle, die wir zuvor als die verschiedenen Arten der Urtheile gefunden hatten, dadurch dreimal so gross. Es kommen also 3 . 144, d. i. 432 Fälle heraus; und wenn wir das ganztheilige Urtheil (*oq*, s. zuvor S. 132) hinzunehmen, entstehen (nach den bereits betrachteten sieben Eintheilgründen) $3^7 = 2187$ Fälle.

Gehen wir nun zu einer *neuen Bestimmtheit* fort, wonach die Urtheile hinsichts des Urtheilverhältnisses (der Copula) verschieden sind. Diese gründet sich auf *die verschiedene Art, wie die Verbindung der beiden Glieder d a i s t*, oder wie sich die beiden Glieder im Urtheile auf einander hinsichts des Seyns oder Daseyns beziehen. Diese verschiedenen Arten, da zu seyn (Daseynarten, Seynarten, Modalitäten), zeigen sich schon im vorwissenschaftlichen gebildeten Bewusstseyn zunächst als dreierlei: je nachdem etwas *nothwendig* ist — seyn *muss*, oder *möglich* ist — seyn *kann*, oder *wirklich ist*, — überhaupt *soeben ist*. *) Wenn also das Verhältniss der beiden Glieder im Urtheile *nach der Seynart* (*modalitas essendi*, oder *modalitas* ohne Beisatz) betrachtet wird, so ist das Urtheilverhältniss dreifach, entweder ein *nothwendiges*, oder *wirkliches*, oder *mögliches*. Z. B. wenn gesagt wird: jedes Dreieck muss zur Summe der innern Winkel zwei rechte haben.

*) Siehe die *geschichtlich-erste* gründliche, strengwissenschaftliche Abhandlung der *Seynheit*, in *Krause's Vorles. üb. d. Syst. d. Ph.* Daselbst ist die Seynheit nach der vollständigen Kategorientafel als der Gliedbau der Seynarten, sowohl der selbwesenlichen, als auch der Bezugseynarten entfaltet. Besonders wichtig für die Lösung vieler wissenschaftlichen Streitfragen ist das über das Verhältniss des Wirklichen, des Nothwendigen, des Möglichen und des Unmöglichen Gesagte. Anm. d. H.

Hier ist die Verbindung der beiden Glieder *nothwendig*, es kann nicht anders seyn, es ist diess der einsige gedenkliche Fall. Wenn ich aber sage: ein Dreieck *kann* einen rechten Winkel haben, so sage ich hier ein bloss mögliches Verhältniss aus, weil diess nur einer von mehren anderen gleichfalls gedenklichen Fällen ist. Denn es könnte seyn, dass das Dreieck einen stumpfen Winkel hätte, oder drei spitze Winkel; in welchen beiden Fällen es keinen rechten Winkel haben kann. Diess Urtheil ist ein *mögliches* Urtheil. Wenn ich aber urtheile, z. B. diess Dreieck hat einen rechten Winkel, so sage ich bloss setzend (ponirend) aus, dass diess an dem Dreiecke ist. Dieses Urtheil ist also die Aussage eines *wirklichen* Verhältnisses; und dabei ist es garnicht nöthig, dass ich daran denke, dass diess wirkliche Verhältniss einer von mehren möglichen Fällen ist. Oder z. B. wenn ich sage: der Kreis kehrt in sich selbst zurück, so sage ich wiederum ein wirkliches Verhältniss aus; und ich brauche dabei gar nicht daran zu denken, dass diess Verhältniss zugleich ein nothwendiges ist, — dass es nicht anders seyn kann.

Ehe ich weitergehe, will ich hierüber die Kunstausdrücke erklären. *Das Nothwendige, was allemal nur das Eine Gedenkliche ist*, nennt man *necessarium*, und die Einsicht davon: *ἀπόδειξις*, *Nachzeigung*, *Ueberzeugung*. Daher nennt man ein *Urtheil der Nothwendigkeit* ein *apodiktisches Urtheil*, was sich als das Eine nachzeigt. Das *Mögliche*, *possibile*, ist für den denkenden Geist als solches erst eine Aufgabe, zu untersuchen, ob es auch statthat. Nun heisst *πρόβλημα Vorwurf*, oder *Aufgabe*; also nennt man *ein mögliches Urtheil ein problematisches*. Endlich das *Wirkliche* nennt man vorzugweise das *Reale*, bloss als *Seyendes*, oder nur rein *als seyend Gedachtes*; und die Aussage davon ist eine blosse Behauptung, ohne dass an die Nothwendigkeit, oder an die blosse Möglichkeit gedacht wird. Desshalb nennt man ein solches *Urtheil der reinen Wirklichkeit* ein *assertorisches*; und da diese drei Bestimmnisse *die Seynart* angehen, und man die Seynart *modalitas* nennt: so nennt man diese Urtheile auch *modalische (judicia modalia)*.

Sehen wir nun auf diesen *Unterschied der modalen Urtheile* näher hin, so zeigt sich eine grundwichtige Unterscheidung dabei: nämlich, ob diese Bestimmniss *sachlich* (objectiv und hypostatisch) ist, an der Sache haftet, oder ob sie lediglich den erkennenden Geist angeht, also *subjectiv* oder *ideal* ist. Wenn ich z. B. Folgendes aussage: Ein Dreieck kann drei gleiche Seiten haben, so ist diess ein Urtheil der Möglichkeit, aber die Möglichkeit ist an der Sache, es ist *objectiv-möglich*, also *objectiv-problematisch*, ob ein Dreieck drei gleiche Seiten habe, oder nicht.

Wenn ich aber z. B. urtheile: ob wohl nach dem Tode des Leibes der Geist fortlebt? so ist hier die Möglichkeit lediglich in Ansehung des schauenden, erkennenden Geistes; und der erkennende Geist weiss noch nicht, ob diess sachlich, objectiv, möglich ist, oder nicht. Oder wenn geurtheilt wird: ob es wohl krumme Linien giebt, die, indem sie von einem Puncte *a* an unendlichmal herumgehen, und dem Mittepuncte *m* sich nähern, dabei endlich, oder unendlich lang sind? so wird diess bloss ausgesprochen, und man weiss nicht, ob das Eine, oder ob das Andre, oder ob Beides zugleich statthat, — nämlich an verschiedenen Linien. An-sich aber wird diess bestimmt in der Natur dieser Sache selbst; und wenn der Denkende seine Forschung weit genug fortsetzt, so wird er finden, dass sowohl das Eine als das Andre bei verschiedenen Linien statthat; bevor er nun diess findet, ist das Urtheil subjectiv-problematisch, wenn er's aber gefunden hat, dann kann er objectiv-problematische Urtheile daraus bilden, z. B. kann er dann sachlich behaupten: es ist möglich, dass eine krumme Linie mit unendlicher Länge dem Mittepuncte sich nähere; denn er sieht nun die Möglichkeit an der Sache ein. An diesem Beispiele sehen Sie unter andern auch Diess: dass *ein problematisches* Urtheil auch *disjunctiv* seyn kann, d. h. dass es mehre Fälle zugleich umfassen kann. — Im gemeinen Bewusstseyn wird das *Sachlich-* oder *Objectiv*-Nothwendige, Wirkliche und Mögliche mit dem bloss *Ingeistig-* oder *Subjectiv*-Nothwendigen, Wirklichen und Möglichen verwechselt; woraus unzählige Irrthümer entspringen, welche auch für das Leben schädlich und gefährlich sind; wie z. B. wenn man etwas für sachlich möglich hält, und darnach sein Wollen und Handeln einrichtet, und desshalb seinen Zweck verfehlt und in Schaden fällt.

Hieran schliesst sich noch eine andre grundwesenliche *Bemerkung über die modalen Urtheile*. Nämlich sie gelten ganz allgemein, nicht bloss in Ansehung der Zeit. Das, was nothwendig, oder möglich, oder wirklich ist, kann allerdings ein Zeitliches seyn, z. B. wenn ich sage: jedes Thier *muss* sterben, so wird hier die Nothwendigkeit einer zeitlichen Begebenheit ausgesagt. Wenn ich sage: der Mensch *kann* sittlich gut werden, so sage ich hier die Möglichkeit einer zeitlichen Begebenheit aus; und wenn ich sage: dieser Mensch *ist* weise, so sage ich die zeitliche Wirklichkeit dieses Verhältnisses aus; und da das Wort: *wirklich*, seiner Abkunft nach Etwas bedeutet, das da wirket, oder bewirkt wird, so ist man eigentlich befugt, unter einem wirklichen Urtheil ein zeitlich-seyendes zu verstehen, weil Alles, was wirket, oder bewirkt wird, die Zeit an sich hat. Aber man nimmt in unserm jetzigen Sprachgebrauch oftmals das Wort: *wirklich* ganz allge-

mein für: *gesetztes* Seyn, — *ponirte* Existenz; es mag nun *zeitlich* seyn, oder nicht. So sagt z. B. der Mathematiker: ein Dreieck kann wirklich drei gleiche Seiten haben; indem er hiebei nicht zeitliche Wirklichkeit versteht, sondern ewige, unzeitliche. Wenn nun aber gleich diese drei einselnen Urtheile ein zeitliches Verhältniss anzeigen können, so kann es doch auch ein unzeitliches, ein ewiges seyn, und alle die Urtheile, die ich zuerst gegeben habe, enthielten ein nothwendiges, oder ein mögliches, oder ein wirkliches *nicht-zeitliches*, d. i. *ewiges* Verhältniss.

Nun will ich noch eine bequeme Bezeichnung für diese drei Urtheilformen geben. Das nothwendige Urtheil bezeichne ich so: *a* ist der einsige Fall des Verhältnisses zu *b*, (Taf. IV, Sch. 46); wo der Punct die Einsigkeit andeutet. Im möglichen Urtheile ist das Verhältniss von *a* zu *b* allemal einer von mehren Fällen, also (Schema 47); wo die drei Puncte die Mehrheit der Fälle, und der senkrechte Strich die Setzung Eines derselben bezeichnet. Endlich: wenn Ein Fall nur gesetzt wird, wenn das reine Seyn behauptet wird, (Schema 48), — der Fall des das Wirkliche aussagenden Urtheiles, des behauptenden (assertorischen) Urtheiles; wobei der senkrechte Strich mit dem Puncte die Setzung des Seyns irgend eines Verhältnisses ausdruckt.

Wenn wir nun diese dreigliedige Unterscheidung der Urtheile noch hinzunehmen zu der ganzen Mannigfalt der zuvor betrachteten Fälle, (deren weit mehre wären, wenn wir uns bei einigen Eintheilgründen nicht einseitig auf die Bestimmung des Subjects beschränkt hätten), so wird ihre Anzahl dadurch noch einmal verdreifacht, es kommen also 3 . 432 Fälle, d. h. 1296 unterschiedene Fälle. Welch ein Reichthum der Mannigfaltigkeit, der schon im Bewusstseyn des vorwissenschaftlichen, gewöhnlichen, aber gebildeteren, Denkens vorkommt! — Denn es ist leicht, Beispiele von allen diesen 1296 Fällen aus dem gewöhnlichen Bewusstseyn aufzufinden. Und hiemit ist doch noch lange nicht die ganze Mannigfalt der Artverschiedenheit des Urtheils erschöpft; denn die Eintheilglieder sind noch lange nicht vollständig. Erinnern Sie sich nur daran, was ich vorhin (S. 143) über die Unvollständigkeit der nächstvorigen Eintheilung erklärt habe, wonach es ausser den kategorischen, hypothetischen, und disjunctiven Urtheilen noch gar viele andre, eben so wichtige Eintheilglieder des Urtheiles giebt. Indessen es ist schon wichtig, diejenige ganze Mannigfalt der Urtheile zu überschauen, welche wir bis jetzt gefunden haben. Ich will also hier zur Uebersicht, mittelst der erklärten Zeichen diese Abhandlung mit einer kleinen Tafel beschliessen, die alles Das umfasst, was wir bishieher in Ansehung der Artverschiedenheit des Urtheiles erkannt haben, (die

aber keineswegs für die tiefere Wissenschaftforschung genügt, da die Glieder mehrer Eintheilgründe, z. B. der Seynart, nur erst oberflächlich und mangelhaft aufgefasst sind).

Das *Urtheil*, ist

nach den Gliedern:

unbedingt (absolut)	Wesen	bejahig (endlich, affirmativ)
allgemein (general)	Wesenheit	verneinig (unendlich, negativ)
einseln (singular)	Form	bejahigverneinig (endlich-verein-unendlich, affirmativo-negativ)

nach dem Verhältnisse:

bejahig (affirmativ)	ganzwesenlich (kategorisch)	nothwendig (apodiktisch)
verneinig (negativ)	bedingt (hypothetisch)	wirklich (assertorisch)
bejahig-verein-verneinig (affirmativo-negativ)	eintheilend (disjunctiv)	möglich (problematisch)

nach den Gliedern, sofern sie im Verhältnisse stehen:

gleichheitlich (identisch)	ganzheitlich (universal) *o*
inbestimmend (analytisch)	theilheitlich (particular) *q*
aussenbestimmend (synthetisch)	ganztheilheitlich (universal und particular) *o q* { omne quatenus / omne quoddam.

Diese Tafel enthält $3^8 = 6561$ unterschiedene Fälle, also 6561 artverschiedene Urtheile.

26. Nur noch einige dieser Eintheilglieder muss ich erläutern, nämlich diejenigen, welche in jeder Hinsicht die dritten sind, wo allemal zwei Bestimmnisse vereint sich finden. Z. B. das dritte in der dritten Reihe der ersten Abtheilung, wo das Glied zugleich bejaht und zugleich verneint ist, wie: alle Menschen, welche nichtweise sind, sind unvollkommen. Hier ist das Subject des Urtheils Diess: alle nicht weisen Menschen; dieses Glied ist zugleich bejaht und zugleich verneint. Das Glied ist bejaht, denn ich rede ja von Menschen, die als seyend angenommen werden; das Glied ist aber auch zugleich verneint, denn ich betrachte die Menschen in Ansehung Etwas, das sie nicht sind. Diess ist also ein Glied, welches bejahig und verneinig zugleich ist, ein terminus positivo-negativus. So fordert noch die Urtheilform erläutert zu werden, wo die Copula sowohl positiv, als auch zugleich negativ ist. Z. B. wenn ich sage: der Mensch ist, und ist-nicht gut. Hier ist die Copula: *ist und ist-nicht*, zugleich bejahig und verneinig,

wofür ich auch hätte sagen können: *theilweis*, nämlich: der Mensch ist nur theilweis gut, z. B. er ist gut, sofern er überhaupt gut gesinnt ist, er ist nicht gut, sofern er zuweilen davon abweicht. Ebenso muss auch nochmals erläutert werden die Form des Urtheils, welches universal und particular zugleich ist. Z. B. alle Menschen, sofern sie Leib sind, sterben. Hier ist das Subject „alle Menschen, sofern sie Leib sind." Dieses Urtheil ist universal, denn ich rede von *allen* Menschen; es ist aber auch nur theilheitlich, particular, denn ich rede von ihnen, *nur sofern* sie Leib sind. Daher ist diess Urtheil bezeichnet mit *oq*, omne quoddam. Oder ein anderes Beispiel: alle Menschen, welche weise sind, lieben das Gute. Hier rede ich von allen Menschen, aber ich setze die Beschränkung hinzu: welche weise sind, und sofern sie weise sind, ich betrachte alle Menschen hier nur in dieser bestimmten Eigenschaft, und schliesse alle Menschen aus, die und sofern sie nicht weise sind. Hier ist also das Urtheil universal und particular zugleich.

Nun mag ein Urtheil vorkommen, welches es will, so muss es nach allen diesen Eintheilgründen zugleich bestimmt seyn; dann ist es *ein bestimmtes Urtheil*, *judicium expositum seu explicitum*. Wenn es aber nach irgend einer dieser Hinsichten noch unbestimmt ist, so ist es ein *judicium vagum*, *non explicitum*, *et exponibile*. Ich will erst ein Beispiel geben von einem judicio exposito, d. h. von einem vollkommen bestimmten Urtheile. Ich sage also: Wenn der Mensch Gott erkennt, so kann er gottähnlich leben. Nun wollen wir diess Urtheil nach allen diesen Bestimmnissen durchbestimmen. Den Gliedern nach ist das Vorderglied: der Mensch, ein terminus generalis, ein allgemeiner Begriff, also findet hier statt die Bezeichnung: *g*, generalis. In der zweiten Rücksicht ist das Vorderglied ein Wesen, der Mensch. Es gehört also diess Urtheil unter die Form, die durch den Kreis bezeichnet wird. Drittens, dieses Glied: Mensch, ist bejaht genommen, es ist also von der ersten Art der dritten Reihe. Nun kommen wir auf die Bestimmnisse der Copula. Es ist gesagt: wenn der Mensch Gott erkennt, so kann er gottähnlich leben. Hier ist das Verhältniss bejaht: „er *kann*," das Urtheil ist also quoad copulam affirmativum, gehört also zur ersten Art der ersten Reihe. Aber in Ansehung der Bestimmniss der Copula wird das Urtheil nicht unbeschränkt ausgesagt: wenn — so, es ist also judicium hypotheticum, und in Ansehung der Modalität, oder der Seynart, wird es ebenfalls bloss als möglich ausgesprochen: er *kann* gottähnlich leben, es ist also ein judicium problematicum, oder possibile. Nun kommen wir drittens zu der Bestimmtheit dieses Urtheils in Ansehung der Glieder, sofern sie aufeinander

bezogen sind. Das Subject nun des Urtheils ist: der Mensch, der Gott erkennt, und das Prädicat ist: das gottähnliche Leben. Dieses Urtheil ist ein analytisches Urtheil, insofern als das gottähnliche Leben etwas Inneres in Ansehung des Menschen ist, also das Prädicat das Subject nicht überschreitet. Endlich zuletzt, dem Umfange nach, ist das Urtheil ein ganzheitliches, universales, denn es wird diess von allen Menschen behauptet, die Gott erkennen. Wenn man also sehen will, ob ein Urtheil ein gehörig bestimmtes Urtheil ist, so darf man es nur nach dieser Tafel prüfen, um zu sehen, ob es in allen erstwesenlichen Hinsichten bestimmt ist.

Nun will ich auch ein Beispiel von einem unbestimmten Urtheile geben, dergleichen freilich in unserem Bewusstseyn leider nur gar zu viele vorkommen, und zwar in Fällen, wo hinlänglich bestimmte Urtheile nothwendig, oder doch erforderlich wären. Z. B. *Gott ist die Welt.* Diess ist ein irriges Urtheil, weil es unbestimmt ist. Es ist nämlich unbestimmt in Ansehung des Verhältnisses (quoad copulam). Denn wenn gesagt wird: Gott ist die Welt, so ist es irrig, weil die Welt von Gott verursacht ist, also nicht Gott ist. Wenn ich aber die Copula gehörig bestimme, so kann ein wahres Urtheil daraus werden; wenn ich nämlich sage: Gott ist in, unter, und durch Sich die Welt, so zeigt die wissenschaftliche Erforschung, dass diess richtig ist. Wenn demnach z. B. ein Philosoph behauptet: Gott ist in Sich, unter Sich, und durch Sich die Welt, so ist diess ein vollständig bestimmtes Urtheil und ist wahr. Wenn er aber behauptet: Gott ist die Welt, so ist diess Urtheil ein vages Urtheil, ein judicium exponibile, und ohne die gehörige Bestimmtheit kann es zu dem Grundirrthum verleiten, als wenn Gott selbst ansich die Welt wäre. Wenn nun aber der eine Philosoph jenes erste, bestimmte Urtheil ausspricht, der andre aber die Bestimmtheit weglässt, und nun meint, diese beiden Urtheile seyen einerlei, so schiebt der andre dem ersteren seinen eignen Irrthum unter. So geht es auch oft im gemeinen Leben in den Urtheilen über die gewöhnlichsten Dinge. Denn die Urtheile sind meistens in irgend einer Hinsicht unbestimmt, und eben daher erregen sie Streit und verleiten in Irrthum. Wenn aber die gehörige Bestimmtheit dazukommt, so kann dann der Streit gelöst werden in der Beschauung der Bestimmtheit der Sache selbst.

Diess nun ist *das Wichtigste über die zweite Grundoperation, über das Urtheilen.* In dem Abrisse ist diese Lehre freilich synthetisch abgehandelt, und hier sollte sie nur analytisch dargestellt werden. Sie werden aber jene synthetische Darstellung, wie ich hoffe, nun mit Nutzen für sich selbst lesen und studiren können,

und auf solche Weise die soeben vollendete Abhandlung noch vervollständigen. — Wenn Sie diese soeben vollendete Abhandlung mit der Darstellung der Lehre vom Urtheil in andern logischen Schriften vergleichen wollen, so werden Sie finden, dass dieselbe in allfolgebildlicher Vollständigkeit, sowie hier geschehen, nicht abgehandelt ist, und dass mehre Eintheilreihen und Eintheilglieder, besonders die dritten, worin zwei entgegengesetzte Arten zusammenkommen, nirgends noch erwähnt werden. Indessen wird bei weiterem Studium die Vergleichung auch anderer Darstellungen nicht ohne Nutzen seyn; schon desswegen, weil verschiedene Denker Verschiedenes mit besonderer Ausführlichkeit und mit besonderer Deutlichkeit abgehandelt haben. So werden Sie z. B. in der soeben (1828) von *Bachmann* herausgegebenen Logik Manches finden, was für die Geschichte der Logik, besonders auch der Lehre vom Urtheile, belehrend ist; sowie Sie auch in der erwähnten Schrift die *bisherige* logische Zeichensprache am Ausführlichsten zusammengestellt finden, womit dann die meinige, die ich für die verbesserte halte, verglichen werden kann.

Dritte Grundwerkthätigkeit (Grundoperation) des Denkens: das Schauen des Verhältnisses der Urtheile, oder das Verhaltverhaltschaun; und darin das Schliessen.

Wir haben nun zunächst zu fragen: Finden wir in uns noch eine dritte Grundwerkthätigkeit, Grundoperation, im Denken, die durch die Beschaffenheit des zu erkennenden Gegenstandes bestimmt ist. Ich behaupte, es findet sich eine solche, und zwar gerade durch die beiden soeben erklärten Grundoperationen. Denn ein jedes Urtheil, wie zusammengesetzt es immer seyn möge, ist doch selbst wieder eine selbständige Erkenntniss, — betrachtet selbst etwas Selbständiges. Z. B. wenn ich sage: das Dreieck kann einen rechten Winkel haben, so sage ich hier eine selbständige Wesenheit des Dreiecks aus; ich kann also, ja ich muss diess Urtheil als einen selbständigen Gedanken anerkennen, folglich auch als ein selbständiges Glied meiner Denkreihe. Wenn ich nun zwei Urtheile auf diese Weise betrachte, so werden sie gegeneinander selbst wieder ein bestimmtes Verhältniss haben, und es entspringt also für den denkenden Geist die Aufgabe, das Verhältniss zweier selbständigen Urtheile zu erkennen. Z. B. wenn ich folgende zwei Urtheile nehme: der Mensch kann das Gute thun, und das andere: der Mensch kann das Gute erkennen, so ist ein jedes dieser beiden Urtheile ein selbständiges Glied meiner Denkreihe. Demnach kann ich fragen: wie verhalten sich diese beiden Glieder meiner Denkreihe gegeneinander? welches ist das Verhältniss dieser beiden Urtheile? Wenn ich

nun hinsche, wie es sich an der Sache verhält, so finde ich, dass diese beiden Urtheile zueinander im Verhältnisse der Bedingheit stehen, dass nämlich die Erkenntniss des Guten eine Bedingung ist, dass der Mensch das Gute thue. Nun kann ich diese beiden Urtheile vermöge dieser dritten Grundwerkthätigkeit zusammenfassen, indem ich sage: der Mensch kann das Gute thun, wenn er es erkennt. Hier habe ich also zueinander bezogen zwei Urtheile als Glieder, und ich muss also unterscheiden die, selbst als Glieder betrachteten, Urtheile von denjenigen einfachen Gliedern, die in den Urtheilen vorkommen. So habe ich z. B. hier die einfachen Glieder: Mensch, das Gute, Erkennen, Thun; aus diesen einfachen Gliedern sind die beiden Urtheile gebildet; aber bei der Verrichtung, die wir jetzt betrachten, gelten nun wieder die Urtheile selbst als Glieder, und es wird das Verhältniss der Urtheile gegeneinander erkannt. Daraus ergiebt sich, dass *diese dritte Grundwerkthätigkeit des Denkens aus den beiden ersten zusammengesetzt ist.* Denn die Urtheile werden betrachtet als Glieder, als selbständige Schaunisse, als selbständige Gedanken, und insofern stimmt diese Operation mit der ersten überein. Aber die Urtheile werden auch im Verhältnisse gegeneinander betrachtet, sie werden aufeinander bezogen, in Einen Gedanken vereinigt, und diess ist ganz dieselbe Verrichtung, die wir *als zweite Grundoperation* betrachtet haben. Denn in dem Urtheile wird das Verhältniss zweier *selbständiger* Glieder erkannt, es wird über selbständige Glieder geurtheilt: Aber *in der dritten Grundoperation wird wieder ebenso das Verhältniss der Urtheile erkannt*, — *Urtheile werden aufeinander bezogen*, — *Urtheile werden beurtheilt.*

27. Die Stufenfolge der drei Grundoperationen ist also folgende: Zuerst werden selbständige einfache Glieder erfasst oder erschaut, die ich desshalb *Selbschaunisse* nenne: unendliche Glieder, oder allgemeine Begriffe, oder alleineigenleblich-vollbestimmte (individuelle, singulare) Dinge. Diesen Selbschaunissen entsprechen in der *sprachlichen* Darstellung *Wörter*, als selbständige Bezeichnungen selbständiger Gedanken, und zwar *Hauptwörter (Selbwörter)*, *Substantiva.* Wird nun zweitens das Verhältniss zweier selbständiger Schaunisse erkannt, so ist es ein Urtheil, ein Ergebniss der zweiten Grundoperation, und die Darstellung davon in der Sprache geschieht durch *Sätze*, *enuntiationes.* Wird nun aber drittens wieder das Verhältniss der Urtheile erkannt, so ist diess die dritte Grundoperation, das Schaun der Verhältnisse der Urtheile; und der Darstellung davon in der Sprache entspricht ein *Satzganzes*, eine *Periode*; wobei dann in der Sprache das erkannte Verhältniss der Sätze durch sogenannte *Conjunctionen* bezeichnet wird, die man desshalb *Satzverhaltwörter* nennen kann; wie in dem an-

geführten Beispiele: der Mensch kann das Gute thun, wenn er es erkennt; da besteht diess Satzganze, diese Periode, nur aus zwei Sätzen, und das Verhältniss, worin diese beiden Sätze stehen, und wodurch sie in Einen Gedanken verbunden werden, ist hier die Bedingheit, und wird ausgedruckt durch die Conjunction: *wenn*. Oder wenn ich sage: der Mensch denkt und will, so ist Das schon ein Satzganzes, schon ein Product dieser dritten Grundoperation, denn es sind hier zwei Sätze verbunden; der eine: der Mensch denkt, der andre: der Mensch will. Das Verhältniss dieser beiden Sätze aber ist, dass sie zugleich bestehen, dass sie selbständig *miteinandersind* oder *zusammensind*. Diess Verhältniss wird ausgedruckt durch die Conjunction: *und*. *So vielerlei Verhältnisse es nun giebt, so vielfach sind die Arten der Verbindung der Sätze in ein Satzganzes*, und der Reichthum von Satzverhaltwörtern, Conjunctionen, in den gebildeten Sprachen zeigt die Mannigfalt, welche in dieser dritten Grundoperation enthalten ist.

Sehen wir nun zuförderst darauf, wie viele Urtheile in bestimmtem Verhältnisse miteinander verbunden sind, so kann ein solches Ganzes von Urtheilen aus zwei Urtheilen, aus dreien, vieren, und mehren bestehen, und die Glieder der Urtheile können selbst auf's vielfachste bestimmt seyn. In folgendem Satzganzen sind nur zwei Sätze verbunden: der Mensch ist ein Vernunftwesen, und ist, als Geist, mit dem Leibe vereint. Hier haben wir vier Glieder (terminos): der Mensch, Vernunftwesen, der Mensch als Geist, Leib; und wir haben zwei Sätze, welche in diesem Beispiele durch die dritte Grundoperation so erkannt werden, dass sie in dem Verhältnisse der Selbständigkeit stehen, miteinander wahr zu seyn, und diess Verhältniss der Urtheile, oder *die Copula dieses Satzganzen* ist hier: *und*. In folgendem Beispiele sind drei Sätze, und zwar verschiedenartige, verbunden: der Mensch ist ein Vernunftwesen, und wenn er Gott erkennt, kann er auch gottähnlich leben. Der erste Satz ist der kategorische Satz: der Mensch ist ein Vernunftwesen; der zweite Satz ist ein möglicher, problematischer, Satz, nämlich: der Mensch kann gottähnlich leben; der dritte Satz ist der hypothetische Satz: wenn er Gott erkennt. Der zweite Satz steht hier mit dem ersten in selbständiger Verbindung, — dass sie zugleich wahr sind; Das bezeichnet das Satzverhaltwort: *und*. Aber der dritte Satz steht zu dem zweiten im Verhältniss der Bedingheit; diess Verhältniss ist bezeichnet durch das andere Satzverhaltwort: *wenn*. In dem sprachlichen Ausdruck aber sind die beiden Sätze der grösseren Deutlichkeit wegen ineinander verschränkt. Der bedingte Satz nimmt den ihn bedingenden Satz in sich auf; daher kommen die beiden Satzverhaltwörter zusammen.

Ehe ich nun weitergehe, will ich die *Bezeichnung für das Verhältniss der Urtheile* erklären. Da hier ein Verhältniss der Urtheile erkannt wird, so bedienen wir uns wieder des Zeichens des Verhältnisses, (S. Taf. IV, Sch. 49), so dass es heisst: die selbständigen, und desshalb in Haken eingeschlossenen Urtheile: (*a* zu *b*) und (*c* zu *d*) und (*e* zu *f*) stehen wiederum auch zueinander im Verhältniss. An dieser Bezeichnung ist deutlich ausgedruckt, dass diese Operation die erste und die zweite zugleich ist. Denn die in Haken eingeschlossenen Urtheile gelten hier wieder als selbständige Glieder, und sie werden nun selbst wieder im Verhältniss erkannt, also es wird darüber geurtheilt. Wenn man die Urtheile mit *A*, *B*, *C*, . . ., bezeichnet, so kommt der Ausdruck: (Sch. 50), wo die Uebereinstimmung mit der zweiten Grundoperation noch ersichtlicher ist. Das vorhergehende dreiurtheilige Beispiel erhält hiedurch, wenn *a* Mensch, *b* Vernunftwesen, *c* Gotterkennen und *d* Gottähnlich-leben heisst, folgende Bezeichnung: (Sch. 51). Man kann diese Bezeichnung auch folgendermassen anwenden, und dabei nur auf das Verhältniss des Subjects zum Prädicat sehen: (Sch. 52). Es sind nun, wie gezeigt worden ist, sehr viele bestimmte Verhältnisse unter den Urtheilen möglich, z. B. das der Bedingheit, das Verhältniss, dass zwei selbständige Urtheile zusammen wahr sind, oder das Verhältniss, dass ein Urtheil das andere bestimmt, mit: *insofern*, *indem*, und dergleichen. *Ueberhaupt alle Verhältnisse, welche zwischen je zwei Selbschaunissen im Urtheile möglich sind, können auch wiederum zwischen zwei Urtheilen stattfinden.* Aber unter allen diesen Urtheilen ist *eines das erstwesentliche, und für die Ausbildung der Erkenntniss durch diese dritte Grundoperation wichtigste:* wenn ein Urtheil den *Grund* enthält eines andern Urtheils, so *dass das eine Urtheil das Begründende*, und *das andre das Begründete* ist, so dass diese beiden Urtheile gleichsam *zusammenschliessen*, oder *zusammengeschlossen* sind, als *Grund* und *Begründetes*, oder auch als *Ursache* und *Verursachtes*. Dieses Verhältniss wird in der Sprache bezeichnet durch: *weil*, oder: *da*, und dann enthält also das eine Urtheil den *Grund* des andern Urtheils; das andre Urtheil wird als wahr befunden, weil man das erste als wahr findet; das andre ist die *Folge* des ersten, oder die *Folgerung* aus dem ersten. Z. B. alle Dreiecke sind geradlinige Figuren, folglich sind einige geradlinige Figuren Dreiecke. Hier ist mit dem ersten Urtheile, als solchem, nothwendig das zweite gegeben, es *folgt daraus*, es *ist mit ihm zusammengeschlossen*, desshalb kann man es *daraus schliessen* (erschliessen) oder *abnehmen* oder *abfolgern*. Denn wir haben im ersten Satze: alle Dreiecke sind geradlinige Figuren, folgendes Verhältniss: (Sch. 53). Und da

das ganze *a* in *b*, aber nicht umgekehrt das ganze *b* in *a* enthalten ist, so folgt freilich nicht, dass alle geradlinige Figuren Dreiecke seyen, denn es könnten ja auch Vierecke, Fünfecke seyn und so ferner; aber Das folgt, d. h. es ist in dem Verhältnisse von *a* zu *b* mitgegeben, dass ein Theil des Gebietes: *b*, das Gebiet: *a*, ist. Desshalb ist der Satz: alle Dreiecke sind geradlinige Figuren, der Grund, worin der andere Satz zusammengeschlossen (eingeschlossen, und für den noch forschenden Geist: verschlossen) enthalten ist, woraus er also gefolgert werden kann. Da ich hier nur zwei Sätze habe, so habe ich auch nur Ein Verhältniss *dieser* Sätze, welches ausgedruckt wird durch das Wort: *also*. Aber es kann auch seyn, dass zwei Sätze gegeben sind, welche zusammengenommen der Grund eines dritten Satzes sind, so dass mit zwei Sätzen, als darin mitenthalten, gefunden wird ein dritter Satz. Z. B. alle endliche Naturgebilde vergehen, der Stein ist ein endliches Naturgebilde, also vergeht der Stein. Hier ist der dritte Satz nach dem Satze des Grundes zusammengeschlossen mit den beiden ersten Sätzen. Die beiden ersten Sätze aber stehen nicht gegeneinander im Verhältniss von Grund und Folge, sondern nur in dem Verhältnisse, dass sie zusammen wahr sind; daher sie mit: *und*, verbunden werden können, oder mit: *auch*; welche Satzverhaltwörter man aber gewöhnlich weglässt. Um an diesem Beispiele die Sache gründlich zu erläutern, wollen wir die Glieder, die in diesen beiden Sätzen vorkommen, und woraus der dritte geschlossen wird, wieder schematisch darstellen. Wir haben also erstlich den Begriff des Vergehens, darin haben wir aufgenommen den Begriff: endliches Naturproduct, und in diesen Begriff haben wir wiederum aufgenommen den Begriff: Stein; und zwar ist der Begriff des Vergehens ein allgemeinerer, umfassenderer, als dass er bloss auf endliche Naturproducte sich bezöge, denn auch endliche Geistesproducte vergehen. Darum ist hier (Sch. 54) dem Begriff: Vergehen, ein grösserer Kreis zugemessen als dem Begriff: endliches Naturproduct; und weil es auch viele andere Arten von endlichen Naturproducten giebt, als Stein, — so Pflanze, Thier, — so ist auch der Begriff: Stein, durch einen noch kleineren Kreis bezeichnet. Wenn ich nun das Urtheil ausspreche: der Stein vergeht, so betrachte ich das Verhältniss von *a* zu *c*, aber ich betrachte es nicht unmittelbar, ich beziehe den Begriff: Stein, nicht sogleich auf den Begriff des Vergehens, sondern mittelbar, indem ich ein *vermittelndes Glied* annehme; dieses ist hier: endliches Naturproduct, *b*. Durch diess vermittelnde Glied ist *a* und *c* so verbunden, dass alles *a c* ist, *o a* ist *c*. Wenn mir nun zuvor das Verhältniss von *b* zu *c* bekannt wäre, dass nämlich alles *b c* ist, *o b* ist *c*; und es wäre

mir auch bekannt, dass alles *a b* ist, also *oa* ist *b*: so folgt, dass auch alles *a c* ist. Denn diese drei Glieder sind so zusammen verschränkt und geschlossen, dass mit den beiden ersten Schaunissen zugleich das dritte wahr seyn muss, dass nämlich alles *a c* ist. Diese Art zu schliessen unterscheidet sich von der zuerst erklärten durch folgende Umstände: bei der ersten Art, wo ein Satz aus Einem andern Satze abgeleitet wurde, war gar keine Vermittelung, kein vermittelndes Glied. Aber in dieser zweiten Art zu schliessen wird das Verhältniss der beiden Glieder des Schlusssatzes mittelst eines dritten Gliedes, *b*, erschlossen, welches die Verbindung von *a* zu *c* vermittelt. Daher hat diese Schlussfolge wesenlich *zwei schon bekannte Sätze*, die zusammen wahr sind, und welche *das vermittelnde Glied* gemeinsam haben, als wodurch sie beide zusammenschliessen; — und daraus ergiebt sich eben der Schlusssatz *als dritter Satz dieses Satzganzen*, oder dieser Schlussfolge, und, sprachlich betrachtet, dieser Periode. Desshalb können wir die erste Art zu schliessen *den zweisatzigen Schluss* nennen, oder *den unmittelbaren Schluss*, *die unmittelbare Folgerung*, und dagegen den Schluss der zweiten Art können wir nennen *den dreisatzigen Schluss* oder *den vermittelten Schluss*, *den Zusammenschluss*. Dasselbe sagen auch die gewöhnlichen Kunstbenennungen für diese beiden Arten zu schliessen, nämlich die erste Art nennt man: *consequentia immediata*; auch könnte man einfach sagen: λογισμός, logismus. Die zweite Art aber nennt man συλλογισμός *), syllogismus, weil hier die Abfolgerung geschieht mit einem Dritten zusammen, σύν, nämlich mittelst des vermittelnden Gliedes; das vermittelnde Glied aber, hier *b*, nennt man *das Mittelglied (terminus medius syllogismi)*, besser das *vermittelnde Glied*. Ferner hat man die Schlüsse der ersten Art vorzugweise *Verstandesschlüsse* genannt, die der zweiten Art aber *Vernunftschlüsse (ratiocinia, ratiocinationes)*. Diese Benennung aber ist untauglich, weil bei beiden Arten des Schliessens sowohl der Verstand, als auch die Vernunft wirksam seyn müssen. Der Verstand, um die Glieder zu unterscheiden und zu *verstehen;* die Vernunft, um sie in die Einheit zusammenzunehmen, nach dem Satze des Grundes, — um sie zu *vernehmen*, denn: *ver*, heisst: ganz, zusammen. Auch findet bei den dreisatzigen Schlüssen (ratiociniis) keinesweges ein Ueberwiegen des Vernunftgebrauches statt. Desshalb werde ich mich in der Folge bloss der Benen-

*) λόγος heisst Beides, *Grund* und *Verhältniss*; λογίζεσθαι, im Verhältnisse des Grundes denken; λογισμός, ein solcher Gedanke; συλλογισμός, ein *mehrgliediger*, wenigstens zweigliediger, solcher Gedanke, (also Schlüsse der letzten Art, wo wenigstens zwei Urtheile verkettet sind). Anm. d. V.

nungen bedienen: *zweisatziger oder unmittelbarer (unvermittelter) Schluss* und: *dreisatziger, mittelbarer (vermittelter) Schluss.*

Beispiele vom zweisatzigen Schlusse sind folgende: Alle 28.
Steine sind Naturproducte, daraus folgt, dass auch einige Steine Naturproducte sind, weil nämlich *alle* es sind. Daraus folgt ferner: dass einige Naturproducte Steine sind, andere aber nicht. Also, (Sch. 55):

$$\frac{oa \text{ ist } b}{qa \text{ ist } b} \quad \text{und} \quad \frac{oa \text{ ist } b}{qb \text{ ist } a}$$

Wenn aber aus zwei Urtheilen ein drittes abfolgt, so muss ein *vermittelndes Glied* angenommen werden. Z. B. wenn das Glied: *a*, ganz in dem Gliede: *b*, und das Glied: *b*, ganz in dem Gliede: *c*, ist, so folgt, dass auch das Glied: *a*, ganz in dem Gliede: *c*, ist. Da also hier (S. Taf. II, a, 1.) *a* mit *c* zusammengeschlossen ist durch Vermittelung des Gliedes: *b*, so heisst diess Verhältniss: *a* zu *c*, *Schlusssatz*, das *erschlossene Urtheil*, und das Ganze nennt man einen *Syllogismus.*

Darin, dass das Schliessen ein Urtheilen über das Urtheilen, die Erkenntniss des Verhältnisses der Urtheile, sey, stimmen mit mir überein *Thomas von Aquino*, und *Malebranche*, (siehe *Tennemann's* Geschichte der Philosophie, Bd. IX. S. 325).

Ehe wir weiter gehen, wollen wir von beiden Arten des Schlusses die einselnen Bestandtheile betrachten, und dabei auch die Kunstwörter erklären. Also:

I. *Die zweisatzigen Schlüsse, oder die consequentia immediata, die unmittelbare Folgerung.* Hier hat man nur zwei Glieder, *a* und *b*; und man hat ein gegebenes Verhältniss dieser Glieder: *a* zu *b*. Diess gegebene Verhältniss muss also als schon bekannt und anerkannt vorausgesetzt werden, man nennt es daher die *Annahme*, *sumtio*, oder die: *propositio assumta.* Oder weil dieser Satz im Bewusstseyn vorausgehen, also vorausgeschickt werden muss, so nennt man ihn auch die *praemissa*, nämlich *propositio*; und da ferner dieser Satz die Grundlage ausmacht für die unmittelbare Folgerung, so nennt man ihn auch die Voraussetzung *hypothesis consequentiae immediatae.* Aus diesem gegebenen Satze nun (aus der Prämisse), muss ein anderer Satz folgen, dessen Glieder dieselben sind, *a* und *b*, worin aber das Verhältniss dieser Glieder: *a* und *b*, auf bestimmte Weise abgeändert ist, z. B. wenn ich, indem der erste Satz ist: *oa* zu *b*, daraus abfolgere *qb* zu *a*. Hier hat *der abgefolgerte Satz*, *die Conclusion*, dieselben Glieder, nämlich *b* und *a*; es sind aber dabei zwei Veränderungen vorgenommen worden; denn 1) ich habe die Glieder versetzt, die Prämisse umgekehrt, und 2) das Urtheil ist jetzt nur ein particulares geworden, indem nur folgt, dass *einiges*

b a ist, nicht aber folgt: dass alles *b a* ist. So zeigt sich an diesem Beispiele das Eigenthümliche der unmittelbaren Folgerung, dass der Schlusssatz ganz dieselben Glieder hat als die Prämisse, dass aber ihr Verhältniss im Schlusssatz ein verändertes ist, welche Veränderung sich aber eben ergeben muss als mitbegründet durch die Prämisse. Da nun also in diesen Verhältnissen der Verhältnisse (in diesen Schlüssen), das Verhältniss von zwei Urtheilen betrachtet ist, nämlich das Verhältniss der Prämisse zur Conclusion, so nennt man auch die Prämisse *den Vordersatz* (propositio antecedens), und den Schlusssatz den *Nachsatz*, (propositio consequens). Die Allgemeinform aber dieser zweisatzigen Schlüsse ist, wenn das Schema: (Taf. IV, 56), als Bild des Zusammenschliessens, „*folglich*", bedeutet, diese: (S. Sch. 57); wobei aber *c* zu *d* selbst wieder ein bestimmtes Verhältniss von *a* zu *b* ist, welches mit dem vorausgesetzten bestimmten Verhältnisse *a* zu *b* zugleich, als daran oder darin enthalten, mitgegeben ist.

II. Nun wollen wir ebenso *die Hauptbestandtheile der dreisatzigen Schlüsse* betrachten. Sehen wir dabei zuerst auf die Glieder, so müssen deren allemal drei seyn, nämlich zwei, welche die Glieder des Schlusssatzes sind, und ein drittes, welches sie beide vermittelt. Diejenigen Glieder, deren Verhältniss durch das dritte vermittelt ist, nennt man das *Vorglied* und das *Nachglied.* Z. B. in unserem Schema ist die Conclusion: alles *a* ist *c*; da ist also *a* das Vorderglied, *c* aber ist das Nachglied des Syllogismus, weil *a* das Vorderglied, *c* aber das Hinterglied oder Nachglied im Schlusssatze ist. Dafür braucht man aber auch folgende Bezeichnungen. Man nennt das Vorderglied: *a*, des Schlusses *das kleinere Glied (terminus minor)*, und das Nachglied: *c*, nennt man *das grössere Glied, terminus major.* In unserm Beispiele hier trifft es sich so, dass diese Benennung passend ist; denn da ist wirklich *a* ein kleineres Glied, von geringerem Umfange, ein terminus minor, und *c* ein umfassigeres Glied, also ein grösseres Glied (terminus major). Da diess aber nicht in jedem Schlusse der Fall ist, wie wir bald weiter sehen werden, wenn wir die verschiedenen Formen des Syllogismus durchgehen, so ist diese Bezeichnung dennoch unpassend, weil sie hinsichts des Gegenstandes zu eng ist. Was nun *das vermittelnde Glied* betrifft, so nennt man es *das Mittelglied* (terminus medius); man sollte aber lieber sagen *das Vermittelglied (terminus medians* oder *mediator);* weil nämlich die Bezeichnung: *medius*, auf den Umfang gedeutet und gewöhnlich erklärt wird als ein *Glied mittleren Umfanges.* In unserm Beispiele ist es so, da ist *b* wirklich von mittlerem Umfange gegen *a* und *c*, in andern Schlussformen aber ist das nicht der Fall.

Diess nun ist die Benennung der Glieder des Syllogismus; jetzt lassen Sie uns auf die drei Sätze sehen. Zwei Sätze müssen im dreisatzigen Schlusse (im syllogismus) als bekannt gegeben seyn, ihre Wahrheit muss angenommen werden; man nennt sie also *angenommene Sätze (sumtiones, enuntiationes assumtae)*, und weil sie der Schlussfolge vorausgeschickt werden müssen, so nennt man sie auch die *Voraussetzungen* des Schlusses (propositiones praemissas), oder die beiden *Prämissen* des Syllogismus. Weil sie ferner beide die Grundlegung oder *Grundlage* des Syllogismus ausmachen, so nennt man sie auch die *hypotheses syllogismi*, (s. zuvor S. 157). Diese beiden Sätze nun haben *ein* Glied gemeinsam, nämlich das Mittelglied, (den terminus medius), wodurch sie zusammenschliessen. Einer von diesen beiden Sätzen muss zum ersten gemacht werden, z. B. der Satz: alles *b* ist *c*. Hier betrachte ich das Verhältniss des vermittelnden Gliedes zum Nachgliede des Syllogismus, das Verhältniss des terminus medius: *b*, zu dem terminus major: *c*. Diesen Satz nun, der das Verhältniss des Mittelgliedes zum Nachgliede enthält, macht man bei Betrachtung der allgemeinen Form des Schlusses gewöhnlich zu der ersten Prämisse, und nennt sie dann den *Obersatz*, oder den *ersten Vordersatz*, die *propositio major*, oder auch kurz den *major* des Syllogismus; desshalb weil diese Prämisse den terminus major enthält. Die zweite Prämisse muss dann das Verhältniss des Vordergliedes: *a*, zum Mittelgliede: *b*, enthalten, in unserm Beispiel das Verhältniss: *o a* zu *b*; man nennt sie also *den Untersatz*, oder *den zweiten Vordersatz*, oder die *propositio minor*, oder kurz den *minor*, weil diese Prämisse den terminus minor: *a*, das Vorderglied des Schlusssatzes, enthält. Wenn nun aus zwei solchen Prämissen, welche so bestimmt sind, wie angegeben ist, ein drittes Urtheil: *a* zu *c*, folgt, so nennt man diese Beziehung der Urtheile *die Folgerung (consequentia)*; so gilt in unserem Beispiele eine Folgerung *(valet consequentia)*, weil nämlich das Verhältniss: *a* zu *c*, mit den beiden vorausgeschickten Verhältnissen zugleich gegeben ist. Endlich der Satz, der aus den beiden Vordersätzen folgt, heisst *der geschlossene Satz*, *der Schlusssatz (propositio conclusa)*, oder kurz: *die Conclusion*, *(conclusio)*. Um nun dieses Verhältniss der drei Glieder des Syllogismus schematisch auf andre Weise anschaulich zu machen, dient folgende Bezeichnung: (Taf. IV, Sch. 58), oder: (Sch. 59). Der Schlusssatz wird immer von der Form: *a* zu *c*, angenommen, niemals aber: *c* zu *a*. Denn es wird ein vermittelndes Glied, *b*, angenommen, und es wird betrachtet sowohl das Verhältniss von *a* zu *b*, als auch das Verhältniss von *b* zu *c*, und daraus ergiebt sich das Verhältniss: *a* zu *c*. Oder auch auf solche Weise: wir

nehmen ein Dreieck zum Schema (Sch. 60), und setzen die Glieder an die Ecken desselben, so ist die Form des Syllogismus diese: dass die Beziehung von *a* zu *c*, oder das Urtheil des Schlusssatzes, hervorgehe aus der Beziehung von *a* zu *b* vereint mit der Beziehung von *b* zu *c*. *Man geht also in Gedanken nicht unmittelbar von* a *zu* c, *sondern vermittelt, von* a *durch* b *zu* c.

Noch muss ich bemerken, dass man, anstatt *Glieder des Schlusses* zu sagen, gewöhnlich sagt: *Begriffe*; weil man annimmt, ein Syllogismus bestehe aus drei Begriffen, dem *Oberbegriffe*, *dem Unterbegriffe* und *dem Mittelbegriffe*. Diese Terminologie rührt noch aus der Zeit her, wo man unter: Begriff, jedes selbständige Glied, jedes Selbschauniss, verstand. Da man aber unter: Begriff, jetzt nur ein allgemeines Glied (terminus generalis) versteht, so ist diese Benennung nicht mehr sachgemäss, und man muss vielmehr sagen: *Oberglied*, *Unterglied*, *Mittelglied*, seye nun das Glied unbedingt, oder allgemein, oder einseln. — Da nun die Verrichtung des Schliessens in ihren Theilverrichtungen (Momenten) anschaulich gemacht ist, so werden folgende allgemeine Behauptungen über das Schliessen verständlich seyn können:

1) Das Schliessen gewährt niemals eine neue Erkenntniss, die nicht schon in der Voraussetzung des Schlusses ansich mitgegeben wäre; denn, Was man auch folgert, hat seinen Grund in der Voraussetzung des Schlusses, (in der Prämisse, oder in den Prämissen). Wer also die Prämisse, oder die Prämissen, einsieht, Der darf nur hinsehen, Was gegeben ist, und braucht keine neue Handlung des Nachdenkens, und des Schaubestimmens (Determinirens, s. zuvor S. 73 ff.) vorzunehmen. Diess druckt man nun so aus: *das Schliessen ist ein bloss analytisches Verfahren, garnicht aber ein synthetisches, die Erkenntniss selbst, dem Inhalte nach erweiterndes.*

2) Der Schlusssatz gilt nur unter der Voraussetzung, dass die Prämisse, oder die Prämissen, wahr sind; ist aber in der Voraussetzung etwas Falsches, so wird also *insofern* auch die Conclusion nicht gelten.

3) Die Verrichtung des Schliessens ist nicht eine reine Bestimmtheit der Thätigkeit des Geistes, sondern es ist eine Bestimmtheit des Denkens, die an dem Gegenstande des Denkens selbst enthalten ist; denn die drei Glieder des Syllogismus müssen ansich, an ihrem Inhalte, zusammengeschlossen *seyn*, und der denkende Geist sieht nur hin, *dass* es so ist und *wie* es ist. Wäre es nämlich nicht eine Beschaffenheit des zu Erkennenden, dass sich Eins zum Andern als Grund und Folge verhalte, so könnte überhaupt nicht geschlossen werden. In diesem Sinne gilt also, dass der Schluss ein sachliches Verhältniss des erkann-

ten Gegenstandes selbst ist, und dass die Thätigkeit des Schliessens lediglich diese sachliche Beschaffenheit schauend auffasst. Desshalb eben ist diese Verrichtung eine Werkthätigkeit (Operation) des Denkens genannt worden, weil sie bestimmt ist durch das Werk, durch die zustandezubringende Erkenntniss selbst, nach Massgabe der an der Sache gegebnen Verhältnisse von Grund und Folge.

Da wir nun bisjetzt das Schliessen im allgemeinen betrachtet, und auch die beiden obersten Arten des Schliessens erkannt haben, so ist *die nächste Aufgabe* diese: *die beiden Hauptarten des Schlusses hier selbst näher zu betrachten.*

Vom zweisatzigen Schlusse (S. Abriss S. 116 — 127.)

Zuförderst also die zweisatzigen Schlüsse, oder die consequentias immediatas. Bei diesem Schlusse muss, wie wir gesehen haben, aus einem Urtheile, als solchem, ein anderes Urtheil folgen, welches dieselben Glieder hat. Aber in der Schlussfolge muss das Verhältniss der beiden Glieder abgeändert seyn, und eben diese Abänderung muss sich nach dem Satze des Grundes aus der Prämisse ergeben. Diese Abänderung nun will ich jetzt vorläufig erläutern.

I. Zunächst sind die Abänderungen, welche an den Gliedern, an *a* oder *b*, sich ergeben, zu betrachten.

Da kann nun als *erster Fall* der Umfang, oder die Quantität, abgeändert werden; z. B. wenn ich sage: alle Thiere sind organische Wesen, also auch: einige Thiere sind organische Wesen, nach dem Schema: (Taf. V, Sch. 61). Da hier das Urtheil: einiges *a* ist *b*, unter dem Urtheile der Prämisse enthalten ist, so nennt man Diess eine *consequentia subalternativa*, oder *per subalternationem*, weil die Conclusion ein Theil der Prämisse ist.

Zweiter Fall. Es kann bloss die Stellung der Glieder verändert seyn, in diesem Falle findet also *Umkehrung (conversio)* statt; z. B. alle Kreise sind nicht gerade Linien, daraus folgt der umgekehrte Satz: alle geraden Linien sind nicht Kreise, (Sch. 62). Dieser Satz unterscheidet sich von dem ersteren nur durch die Umkehrung, garnicht durch den Inhalt der Glieder, noch durch die Art des Verhältnisses.

Nun kann *in einem dritten Falle* diess Beides zugleich stattfinden, der Schlusssatz kann zugleich particular geworden, und auch umgekehrt worden seyn. Z. B. alle Menschen sind Vernunftwesen, folglich sind einige Vernunftwesen Menschen. Hier findet das Verhältniss statt, dass der Begriff: Mensch, *a*, ein kleinerer Begriff, *d. i.* von kleinerem Umfange, ist, als der Begriff: Vernunftwesen, *b*. Wenn ich das Urtheil habe: *o a* zu *b*, so kann 29.

ich es umkehren, indem ich *b* zum Subject mache, und betrachte: *b* zu *a*. Da finde ich aber, dass dieser umgekehrte Satz nicht mehr allgemein ist, sondern dass nur einiges *b a* ist, nur: *qb* zu *a*. Es ist also dieser Satz zweifach verändert worden: erstlich durch Umkehrung, *convertendo, in propositionem conversam* verwandelt, er ist aber auch zweitens particular gemacht worden, weil nur einige Vernunftwesen Menschen sind; und diess hangt davon ab, dass *b* einen grösseren Umfang hat, als *a*.

Eine dritte Veränderung nun, die mit einem gegebenen Vordersatze vorgehen kann, ist die Entgegensetzung der Glieder, dass man statt eines affirmativen, positiven, Gliedes ein negatives, oder statt eines negativen ein positives nimmt. Mithin kann, *in einem vierten Falle*, ein Urtheil aus einem andern rein und allein durch Gegensetzung der Glieder *(per contrapositionem terminorum)* abgefolgert werden. Z. B. wenn der Vordersatz gegeben ist: Nur alle Thiere haben freie Bewegung, so folgt daraus: alle Nichtthiere haben keine freie Bewegung. Hier sind im Schlusssatze die beiden Glieder negativ gemacht worden, nämlich anstatt: *Thier*, ist gesetzt worden: *Nichtthier*, und anstatt: *freie Bewegung*, ist gesetzt worden: *unfreie Bewegung*. Diese Abfolgerung beruht auf dem, in diesem Falle stattfindenden, Verhältnisse von *a* zu *b*, wonach die beiden Glieder gleichumfangig (reciproc) sind; weil nämlich *nur* diejenigen Naturgebilde freiwillige Bewegung haben, die wir Thiere nennen, so sind diese beiden Begriffe gleichumfangig; und darum ist geurtheilt worden: *nur* Thiere haben freiwillige Bewegung. Daraus folgt: Was nicht ein Thier ist, kann auch keine freiwillige Bewegung haben. Also der Obersatz hat die Form: *o a* zu *o b*. Diess wird aber durch das Wort: *nur*, ausgedruckt; folglich ist unser Ausdruck nun dieser: nur *o* Nicht-*a* zu Nicht-*b* (Sch. 63). Diese Glieder sind nun Gegenglieder, entgegengesetzte Glieder: *termini contrapositi*. Daher sagt man, es ist hier die Conclusion aus der Prämisse abgeleitet durch *Gegensetzung der Glieder*, *(per contrapositionem terminorum)*. Hiezu noch ein anderartiges Beispiel. Da man vier Arten von Vierecken hat, gleichseitig-gleichwinklige, ungleichseitig-gleichwinklige, gleichseitig-ungleichwinklige und ungleichseitig-ungleichwinklige (nämlich das Quadrat, den Rhombus, das Oblongum, und den Rhomboides), so ergeben sich z. B. aus dem Satze: Nur-einige gleichwinklige Vierecke sind nur-einige gleichseitige Vierecke, folgende drei Sätze durch blosse Contraposition der Glieder. *Erstens*: also sind einige nichtgleichwinklige Vierecke nur einige gleichseitige Vierecke. *Zweitens*: also sind einige nichtgleichwinklige Vierecke nur einige nichtgleichseitige Vierecke. *Drittens*: also sind einige gleichwinklige Vierecke nur einige nichtgleichseitige Vierecke. Diese Sätze er-

halten, wenn *t nur* heisst, diesen schematischen Ausdruck: (S. Taf. V, Sch. 64).

Nun kann aber auch, *in einem fünften Falle,* Umkehrung und Gegensetzung der Glieder zugleich stattfinden. Z. B. Alle Menschen sind Vernunftwesen, also alle Nicht-Vernunftwesen sind Nicht-Menschen. Hier haben wir folgende Form: (Sch. 65), alle Menschen, *a*, sind enthalten unter dem höheren Begriffe des Vernunftwesens, *b*, und desshalb wird geurtheilt: *o a* zu *b*. Daraus folgt: Was ausserhalb des Gebietes der Vernunftwesen liegt, das liegt auch ausserhalb des Gebietes der Menschen, das ist, wenn irgend ein Gegenstand, *c*, gedacht wird, z. B. ein Stein, so ist dieser ganz ausser *b*, folglich auch ganz ausser *a*. Desshalb ist mit dieser Prämisse zugleich gegeben eine unmittelbare Folgerung: alles Nicht-*b* ist Nicht-*a*, (Sch. 66). Hier habe ich mit der Prämisse zwei Veränderungen vorgenommen: ich habe erstlich die Glieder *umgekehrt (convertendo)*, und ich habe zweitens alle beide Glieder *contraponirt*, d. i. die Gegenglieder derselben gesetzt, und dadurch ist dieses sogenannte unendliche Urtheil (judicium infinitum) hervorgekommen. Oder ein anderes Beispiel mit eingliediger Contraposition. Nur einige Menschen sind weise Wesen, *also*: einige nichtweise Wesen sind *nur* einige Menschen. Diese beiden Urtheile haben folgende Form: (S. Sch. 67).

II. Bisher haben wir die Abänderungen betrachtet, die an den Gliedern des zweisatzigen Schlusses möglich sind; aber auch das Urtheilverhältniss, die Copula, kann verändert werden; das Urtheilverhältniss selbst kann unterandern aus einem bejahigen ein verneiniges werden, oder aus einem verneinigen ein bejahiges.

Der *sechste Fall* also ist, wenn in der Folgerung *die Umartung des Urtheilverhältnisses*, oder *die Gegensetzung desselben (contrapositio copulae)*, allein vorkommt. Z. B. nur einige Dreiecke sind gleichseitig. Daraus wird gefolgert: also einige Dreiecke sind-nicht gleichseitig. Hiebei haben wir folgendes Verhältniss der Glieder der Prämisse: (Sch. 68); mithin: einige Dreiecke sind gleichseitig, d. h. der Begriff der Gleichseitigkeit kommt nicht bloss am Dreiecke vor, sondern auch am Vierecke, Fünfecke u. s. f.; und von der andern Seite giebt es auch Dreiecke, die nicht gleichseitig sind. Folglich ist der Begriff: Gleichseitigkeit nur zumtheil verbunden mit dem Begriffe: Dreieck, und ebenso ist der Begriff: Dreieck, nicht ganz im Begriffe der Gleichseitigkeit. Indem ich diess weiss, so urtheile ich: nur einige Dreiecke sind gleichseitig, habe also ein Verhältniss der Form: *tqa* zu *tqb*. Daraus folgt also (Sch. 69): nur einige Dreiecke sind-nicht gleichseitig, da ich weiss, dass nur einige Dreiecke

gleichseitig, folglich die andern alle ungleichseitig sind. Hier unterscheidet sich die Conclusion von der Prämisse nur durch die Qualität der Copula; oder: das judicium affirmativum ist der Grund eines judicium negativum.

Ein siebenter Fall entsteht daraus, dass Umkehrung und Gegensetzung der Copula zugleich stattfindet; z. B. aus: nur-einiges *a* ist *b*, folgt: einiges *b* nicht-ist einiges *a* (Taf. V, Sch. 70).

Ebenso entsteht ein achter Fall, wenn Gegensetzung der Glieder mit Gegensetzung der Copula vereint vorkommt; z. B. aus: alles *a* ist *b*, folgt: alles *a* nicht-ist Nicht-*b*, und: einiges Nicht-*a* nicht-ist Nicht-*b* (Sch. 71).

Und ein neunter Fall ist dadurch gegeben, dass Umkehrung, Gegensetzung der Glieder, und der Copula, zugleich stattfinden. Z. B. Alle Menschen sind Vernunftwesen; daraus folgt: Alle Nicht-Vernunftwesen sind-nicht Menschen. Also aus: alles *a* ist *b*, folgt: alles Nicht-*b* nicht-ist *a* (Sch. 72). Noch mehre Fälle entstehen, wenn man dabei zugleich auf den Umfang der Glieder (quantitatem terminorum) Rücksicht nimmt. Z. B. aus: alles *a* ist *b*, folgt zugleich: einiges Nicht-*b* nicht-ist *a* (Sch. 73). Hier kommen alle vier Hauptveränderungen zugleich vor.

Bei allen bis jetzt betrachteten Veränderungen haben wir nun kategorische Urtheile zu Beispielen genommen. Aber wenn ein Urtheil nicht kategorisch ist, z. B. also: wenn es hypothetisch, oder disjunctiv ist, so gelten dann ausser den Folgerungen, welche allgemein von jedem Urtheile gelten, wie die bis hieher erklärten, noch bestimmte Abfolgerungen, welche sich auf die eigenthümliche Beschaffenheit dieser Urtheile gründen. Z. B. das Urtheil: wenn es regnet, gedeihen die Pflanzen, ist hypothetisch in der oben erklärten Form: wenn *a* ist, so ist *b*, (Sch. 74). Die Zeichen (Sch. 75) bedeuten hiebei: *wenn — so*; (Sch. 76) die Bejahtheit, und das in der Mitte: (Sch. 77), das Urtheilverhältniss; daher diess Urtheil besser so bezeichnet werden kann: (Sch. 78). Daraus folgt nun, dass mit dem gesetzten *a* auch gesetzt ist *b*; also, wenn: (Sch. 41), die selbständige Gesetztheit bedeutet, so erhalten wir folgenden Ausdruck: (Sch. 79). Denn in dem hypothetischen Urtheile wird bloss auf die Bedingtheit gesehen, dass nämlich *a* und *b* *zugleich* gesetzt sind, und es wird darin nicht bestimmt, dass sie sind. Wenn nun aber erkannt ist, dass zwei Dinge nothwendig zusammen sind, und es wird hernach erkannt, dass eins davon da ist, so folgt auch, dass das andre gesetzt ist, denn man weiss ja vermöge der hypothetischen Prämisse, dass beide zusammen sind.

Hier muss ich eine geschichtliche Bemerkung beifügen. Mehre Logiker, neuerdings *Krug*, behaupten, dass diese Abfol-

gerung aus dem hypothetischen Urtheile keine unmittelbare sey, sondern es sey ein Syllogismus, und es gehe das Denken hiebei eigentlich so: — *Obersatz*: wenn *a* ist, so ist *b*, *Untersatz*: *a* ist, Schlusssatz: also ist *b*. Diess ist irrig; denn es ist hier kein vermittelnder Begriff, und es ist das *b* in der Conclusion *gesetzt*, in dem Obersatz aber *nicht-gesetzt*, also ist *b* in der Conclusion anders gedacht als in der Prämisse, wo bloss von einer Bedingheit die Rede ist, welches in einem Syllogismus, wie unten gezeigt werden wird, nicht stattfinden darf. Vielmehr ersehen wir an der Form, wie sie hier mit ganzer Bestimmtheit ausgesprochen und dargezeichnet ist, dass es allerdings eine unmittelbare Folgerung ist. Denn die Conclusion hat dieselben Glieder: *a* und *b*, welche auch die Prämisse hat, und die Abänderung beruht bloss darin, dass die Setzung, die Position, hinzu gedacht wird; dass man nämlich *a* gesetzt hat (posito a), und nun auch einsieht, und zwar lediglich aus der Prämisse, dass dann auch *b* gesetzt ist.

Ebenso finden sich bestimmte Folgerungen an eintheilenden Urtheilen. Z. B. jedes Dreieck ist entweder rechtwinklig, oder stumpfwinklig, oder spitzwinklig, nun ist diess Dreieck nicht stumpfwinklig und nicht rechtwinklig, folglich ist es spitzwinklig. Nach der Form: *a* *) ist α, β, γ, die wir ausdrucken können mit folgendem Schema: (Taf. V, Sch. 80), oder mit folgendem Schema bloss ganzheitlicher und grossheitlicher Theilung im Raume (Sch. 81). Nun ist etwas, was unter *a* gehört, nicht γ, auch nicht β: also ist es α. Gewöhnlich stellt man das Verhältniss auch durch folgende Schemen dar: (S. Taf. V, Sch. 82, 83, 84). Wenn also etwas, was unter *a* gehört, nicht γ ist, und nicht β ist, so ist nur der dritte Fall noch möglich, dass es α ist. — Eine andre disjunctive Abfolgerung in demselben Beispiele ist folgende: Nun ist dieses Dreieck rechtwinklig, also ist es weder stumpfwinklig, noch spitzwinklig. Hier ist die Abfolgerung verneint und ausschliessend, von der Setzung eines Falles auf die Ausschliessung aller übrigen Fälle.

Nun ist noch eine bestimmte Art von unmittelbaren Folgerungen zu erklären; wo nämlich die Veränderung die Art des Seyns oder Daseyns betrifft, die Modalität, — wonach, wie wir gesehn haben, ein Urtheil entweder ein nothwendiges, apodiktisches, ist, oder ein wirkliches, ein assertorisches, oder ein mögliches, ein problematisches. Z. B. schöne Kunstwerke sind wirklich, also sind sie auch möglich. Hier schliesse ich vom

*) Eigentlich sollte hier gesagt werden: Alles, was unter *a* gehört, oder: *oqa* (omne quoddam *a*); siehe zuvor S. 132 ff. u. 149. Anm. d. V.

Seyn auf das Möglichseyn, wie man scholastisch sagt: *consequentia ab esse ad esse posse.* Oder ein anderes Beispiel: dass man denkt, ist nothwendig, d. h. man muss in jeder Zeit denken; also ist es auch wirklich und auch möglich, zu denken. Hier schliesse ich von dem Nothwendigen auf die Wirklichkeit und Möglichkeit; wie man sagt: *conclusio a necesse esse ad esse et ad esse posse.* Aber z. B. umgekehrt: von dem Möglichseyn gilt nicht allgemein der Schluss auf das Wirklichseyn; wie man sagt: *ab esse posse non valet consequentia ad esse* — z. B. daraus, dass ein jeder Mensch gutgesinnt seyn *kann*, folgt nicht, dass es ein jeder sofort schon *ist*; — wenn man nämlich irgend etwas endliches Mögliches in einer endlichen Zeit bedenkt. Aber es ist nicht so leicht, zu entscheiden, ob nicht folgender Satz wahr ist: *Alles, was wahrhaft möglich ist, Das ist auch wirklich*, nämlich überhaupt, im ganzen Weltall, und zur rechten Zeit, am rechten Orte u. s. f. Und es ist deutlich, dass es einer tiefsinnigen Erforschung der verschiedenen Seynarten oder Modalitäten bedarf, um diese Lehre von den unmittelbaren Folgerungen, die aus modalischen Urtheilen sich ergeben, gründlich abzuhandeln. Diess ist in keiner einsigen Darstellung der Logik bisher geschehen, und es ist Dieses einer jener vielen Hauptpuncte, woran schon der angehende Denker ersehen kann, dass die analytische Logik die tiefere Wissenschaftforschung und Einsicht in die Grundwissenschaft (die Metaphysik) fordert, um zur echt- und vollwesenlich-wissenschaftlichen Logik ausgebildet zu werden. — Hier aber, wo wir bloss analytisch Das erfassen, was im gebildeten Bewusstseyn sich findet, kann diese Aufgabe wohl angedeutet, nicht aber aufgelöst werden; diess kann nur in der synthetischen Logik geschehen.

Durch diese vorläufige Erörterung der verschiedenen Hauptarten der unmittelbaren Folgerungen ergiebt sich uns nun die Aufgabe: alle möglichen unmittelbaren Folgerungen combinatorisch vollständig zu erschöpfen. Diese Aufgabe sollte in jeder ausführlichen Logik sorgfältig gelöst seyn, und in dem Abrisse, den ich Ihnen übergeben habe, ist diese Lehre vollständiger, als in andern, abgehandelt. Es wird also Denen, welchen dieser Gegenstand wichtig ist, leicht seyn, nach Anlass des Abrisses die einselnen Fälle der unmittelbaren Folgerungen zu durchdenken. Hier aber finde ich es zweckmässig, wenigstens *die allgemeine Grundlage anzugeben, und combinatorisch-vollständig aufzustellen, worauf jene ganze combinatorische Entwickelung aller einselnen Hauptfälle beruht.* Von dieser allgemeinen Grundlage ist nun *der erste Theil* dieser, dass wir an jenen fünf Fällen, die überhaupt alle möglichen Urtheile umfassen, untersuchen, welche Urtheile in jedem derselben, sowohl für *a* zu *b*, als für *b* zu *a*, begründet

sind. Daraus ergiebt sich dann zunächst die ganze *Lehre von der Umkehrung der Urtheile*, oder von der unmittelbaren Folgerung durch Umkehrung. Wir finden also folgende Tafel, in welcher bei jedem der fünf Fälle links diejenigen Urtheile mit den scholastischen Zeichen *a*, *e*, *i*, *o*, angemerkt stehen, die für das Urtheil *a* zu *b* (oder für das directe Urtheil) gelten; rechts aber ebenso diejenigen, welche zugleich für das Urtheil *b* zu *a*, als für das umgekehrte des Ersteren (*propositionem indirectam s. inversam*), stattfinden.

Der erste Fall (Taf. IV, unter no. II) ist, dass die beiden Glieder 30.
des Urtheiles gleichen Umfang haben, reciproc sind. Da *b* ganz mit *a* zusammenfällt, so ist in diesem Falle auch wahr, dass alles *b* auch *a* ist, dass also auch das allgemeinbejahige Urtheil der Form: *a*, umgekehrt gilt; und aus demselben Grunde ist auch wahr, dass einiges *b* *a* ist, dass also hierbei auch das umgekehrte particulare Urtheil stattfindet. Z. B. das Urtheil: alle Körper sind schwer, verbindet die beiden Begriffe: Körper, schwer. Sie haben gleichen Umfang, d. h. die Schwere ist eine Eigenschaft des Körpers, welche von gleicher Umfassung ist, als die Körperlichkeit oder Materialität. Daher sind folgende vier Urtheile wahr: *alle Körper sind schwer*; darunter enthalten: *einige Körper sind schwer*, und zwar eigentlich das vertheilende (distributive, S. 132) Urtheil: *alle und jede einige Körper sind schwer*, der Form: *oqa* zu *b*; nun die beiden umgekehrten Urtheile, propositiones conversae: *Alles*, *was schwer ist*, *ist ein Körper*, und das vierte: *Einiges*, *was schwer ist*, *ist ein Körper*.

Nun wollen wir ebenso *den zweiten Fall* betrachten. Da ist *a* ganz in *b* enthalten. Hier gilt von dem Verhältniss: *a* zu *b* das allgemeinbejahige Urtheil: alles *a* ist *b*, und ebendesswegen auch das theilbejahige Urtheil: einiges *a* ist *b*. Und betrachten wir umgekehrt das Verhältniss: *b* zu *a*, so sehen wir, dass wir hier nicht allgemein urtheilen können: alles *b* ist *a*, sondern bloss: einiges *b* ist *a*; dass also in diesem Falle das allgemeinbejahige Urtheil nicht einfach umgekehrt werden kann. Ferner gilt hier auch das theilverneinige Urtheil, dass einiges *b* nicht *a* ist, weil *b* auch etwas über *a* ist und enthält. Z. B.: alle Thiere sind Organismen, aber nicht ist umgekehrt wahr: alle Organismen sind Thiere, eben weil diese beiden Glieder in diesem zweiten Verhältnisse stehen. Und eben desswegen gilt auch theilverneinig: einige Organismen sind nicht Thiere, denn es könnten auch Pflanzen seyn.

Nun folgt *der dritte Fall*, das ist, der umgekehrte zweite, dass nämlich *b* ganz enthalten ist in *a*. Betrachte ich zuerst das Verhältniss, worin in diesem Falle *a* zu *b* steht, so kann ich

nicht urtheilen: alles *a* ist *b*, sondern nur: einiges *a* ist *b*, es gilt also hier nur das Urtheil: *i*; aber eben desswegen, weil *a* einen grösseren Umfang hat als *b*, ist auch: einiges *a* nicht *b*; folglich gilt hier auch die Urtheilform *o*. Sehen wir nun ebenso das Verhältniss: *b* zu *a*, an, so gilt erstlich: alles *b* ist *a*, und eben desshalb ist darunter enthalten auch das Urtheil: einiges *b* ist *a*. Z. B. wenn ich sage: einige Organismen sind Thiere; da habe ich den Begriff: Organismus, zum Vordergliede gemacht, und daher gilt bloss theilheitlich: einige Organismen sind Thiere, andre aber nicht; aber umgekehrt gilt: alle Thiere sind Organismen, folglich auch einige.

Der vierte Fall von allen möglichen Verhältnissen zweier Glieder ist, dass sie theilweis in- und theilweis aussereinander sind; wie z. B. die beiden Begriffe: gleichseitige Figur und gleichwinklige Figur. Nämlich: einige gleichseitige Figuren sind auch gleichwinklig, aber nicht alle; und umgekehrt: einige gleichwinklige Figuren sind auch gleichseitig, aber nicht alle. Z. B. es giebt Vierecke, die gleichseitig sind und gleichwinklig, es giebt aber auch Vierecke, die zwar gleichseitig sind, aber nicht gleichwinklig, und es giebt auch Vierecke, die gleichwinklig sind, aber nicht gleichseitig; also diese beiden Begriffe stehen in diesem Verhältniss, dass sie theilweis ineinander, aber zugleich auch theilweis aussereinander sind. Nun lassen Sie uns die Urtheilformen bestimmen, die in diesem Falle begründet werden. Es ist nicht wahr, dass alles *a b* ist, sondern nur, dass einiges *a b* ist; und zugleich, dass einiges *a* nicht *b* ist. Und ganz aus demselben Grunde findet Diess auch statt in Ansehung des umgekehrten Urtheils: *b* zu *a*, — einiges *b* ist *a*, anderes *b* aber ist-nicht *a*. Dieser Fall also hat das Eigenthümliche, dass er durchaus nur particulare Urtheile begründet, und zwar alle beide gleichförmig in Ansehung beider Verhältnisse, des Verhältnisses: *a* zu *b*, und des Verhältnisses: *b* zu *a*.

Nun ist noch *der fünfte Fall* möglich, wo *a* und *b* ganz aussereinander gedacht werden. Das ist der rein entgegengesetzte Fall des ersten, wo beide ganz gleichen Umfang haben. — Da finden folgende Urtheile statt: das allgemeinverneinige, *e*: alles *a* ist-nicht *b*; folglich auch das theilverneinige, *o*: einiges *a* ist-nicht *b*. Und weil das umgekehrte Verhältniss: *b* zu *a*, wechselseitig dasselbe ist, so folgt ebenso, dass alles *b* nicht *a* ist, und auch einiges *b* nicht *a* ist. Bejahige Urtheile können hiebei nicht stattfinden, weil beide Glieder ganz aussereinander sind. —

Dabei bemerken wir noch: der erste Fall enthält lauter bejahige Urtheile; der zweite und dritte Fall bejahige und verneinige, worunter allgemein- und besondersbejahige, aber bloss be-

sondersverneinige sind; der vierte Fall enthält bloss *alle* theilheitliche Urtheilformen; der fünfte Fall aber bloss alle verneinige.

Hieraus nun werden wir bestimmen können, *welche Umkehrungen stattfinden bei den vier Grundformen der Urtheile: a, e, i, o.*

Erstens. Betrachten wir in dieser Hinsicht *das allgemeinbejahte Urtheil, a, zuerst*, so kommt diess vor im ersten und im zweiten Falle. Es fragt sich also: kann es denn einfach umgekehrt werden, d. h. kann ich aus dem Urtheile: alles *a* ist *b*, als consequentia immediata ableiten: also ist auch alles *b a*? — Diess ist unmöglich; denn im ersten Falle zwar kann das Urtheil *einfach umgekehrt* werden, weil die Glieder gleichen Umfang haben, aber im zweiten Falle geht Das nicht an, denn da ist nur wahr: einiges *b* ist *a*. Nichts ist aber gewöhnlicher im gewöhnlichen Bewusstseyn, und sogar bei unaufmerksamer Wissenschaftbildung, als dass man ein allgemeines Urtheil ohne weiteres, unbesehens, einfach umkehrt. Z. B. wenn das Urtheil ausgesprochen wird: *Gott ist die Welt*, (welches Urtheil in dieser Unbestimmtheit *ungültig* ist, s. zuvor S. 150), so behauptet man: *also* müsste auch die Welt Gott seyn; Das folgt aber aus ersterm Urtheil nicht; denn da müsste zuvor zugleich mitbehauptet worden seyn, dass Gott und die Welt gleichen Umfang haben, wie im ersten Falle unseres Schema; diess liegt aber in der ausgesprochenen Behauptung nicht. Und sehen wir das Urtheil: Gott ist die Welt, selbst genauer an, so zeigt die hier noch nicht ausführbare metaphysische Betrachtung, dass dieses Urtheil nur unbefugter Weise die Form eines allgemeinen Urtheils erhalten hat: denn es ist nicht unbedingt wahr, dass Gott die Welt ist, sondern *es ist nur wahr: dass Gott i n u n d d u r c h S i c h die Welt ist, und u n t e r S i c h die Welt enthält.* Das ist aber weder der erste noch der zweite Fall, sondern es ist der dritte Fall, wenn nämlich *a* Gott und *b* Welt bezeichnet. Mithin leidet dieses Urtheil an Unbestimmtheit, (es ist ein judicium vagum, exponibile), und die Behauptenden müssen diese Unbestimmtheit durch Verdrehung, d. h. durch die unbefugte Umkehrung, ihrer Behauptung durch die Gegner büssen. Die Gegner aber zeigen sich dabei als unbesonnene Denker, da sie wider ein einfaches logisches Grundgesetz fehlen, oder es können auch absichtliche Verläumder seyn. Ich führe dieses Beispiel darum an, um zu zeigen, wie wenig genau man es gewöhnlich mit Urtheilen nimmt, die die Form der Allgemeinheit an sich haben, und wie man dann das logische Gesetz vergisst, dass ein allgemeines Urtheil sich nicht einfach umkehren lässt, weil man ja nicht weiss, ob der erste Fall, oder ob der zweite Fall des allgemeinen Schema statthabe. Ich will diess noch durch zwei Beispiele erläutern. Wenn geurtheilt wird:

alle Körper sind schwer, so kann es seyn, dass der Urtheilende noch gar nicht einmal darüber nachgedacht hat, ob wohl auch Alles, was schwer ist, ein Körper ist, d. h. ob die Eigenschaft der Schwere nur denselben Umfang habe, als: Körper. Wenn nun Jemand es noch nicht weiss, dass Schwerheit und Körperlichkeit gleichen Umfang haben, so ist er gar nicht befugt, den Satz umzukehren, und zu behaupten: Alles, was schwer ist, ist ein Körper; aber sobald als er es erkannt hat, dass hiebei der erste Fall unsrer Tafel stattfindet, so darf er den Satz umkehren, und sagen: Alles, was schwer ist, ist ein Körper. Dann darf er aber auch urtheilen: *nur* alle Körper sind schwer; und diese letzte Form druckt eben unsern ersten Fall bestimmt aus. Ferner, wenn z. B. gesagt wird: Alle Thiere sind Organismen, so kann es wiederum seyn, dass der so Urtheilende noch nicht weiss, dass der Begriff: Organismus, ein höherer Begriff ist; demnach kann er auch noch nicht wissen, ob der Satz einfach umgekehrt werden darf oder nicht, d. h. bloss der Form eines allgemeinen Urtheils nach (vi formae) kann er nicht wissen, ob das Urtheil einfach umkehrbar ist. Er kann es aber sogleich erfahren, wenn er sich fragt: — Hat der Begriff: Organismus, denselben Umfang, als der Begriff: Thier, oder einen grösseren? und wenn er dieses in genauer Betrachtung der Sache selbst, vermittelst eines neuen Actes der *Bestimmung* (determinatio, S. 160), untersucht und zur Entscheidung bringt. So wie er nun einsähe, dass „Organismus" grösserumfangig ist, als „Thier", so sähe er auch ein, dass diess Urtheil nicht wie das vorige einfach umgekehrt werden kann. Daraus werden Sie nun ersehen, *dass man der blossen Form des allgemeinen Urtheils nach, (vi formae) ein allgemeines Urtheil nicht einfach (simpliciter, per conversionem simplicem) umkehren darf. Wohl aber theilheitlich (particular) kann es allemal umgekehrt werden.* Denn wenn wir die beiden ersten Fälle des Schema betrachten, so finden wir, dass das theilbejahte Urtheil in ihnen, allemal sowohl für: *a* zu *b*, als auch für: *b* zu *a*, gilt. Gesetzt also z. B., ich wüsste noch nicht, dass: schwer, und: Körper, gleichen Umfang hätten, wüsste aber, dass alle Körper schwer sind, so wäre ich befugt, daraus unmittelbar zu folgern, dass Einiges, was schwer ist, ein Körper ist. Denn ich bin desshalb dazu befugt, weil die allgemeine Bestimmniss in diesem Falle sich zeigt, dass das theilheitlich bejahte Urtheil allemal der Form nach, oder vermöge der Form, gilt. Nun nennt man eine Umkehrung, wobei ein beschränkendes Bestimmniss sich findet, *eine Umkehrung per accidens.* Daher sagt man scholastisch: *das allgemeinbejahige Urtheil kann vi formae per accidens convertirt werden, und zwar particulariter.*

Endlich findet bei allgemeinbejahigen Urtheilen noch eine andre Umkehrweise statt, die hier erwähnt werden muss, nämlich *die Umkehrung durch Entgegensetzung der Glieder, per contrapositionem*, (S. 115 f.). Denn wenn alles *a b* ist, so ist Alles, was ausserhalb *b* ist, auch ausserhalb *a*, sowohl im ersten Falle, als im zweiten; oder mit andern Worten: jedes Nicht-*b* ist ein Nicht-*a*. Mithin folgt aus dem Satze: alles *a* ist *b*, folgender Satz: Alles, was nicht *b* ist, ist ein Nicht-*a*, oder auch: Alles, was nicht *b* ist, ist-nicht ein *a*: (S. Taf. IV, Sch. 85). Es ist also hier aus dem directen Satze: alles *a* ist *b*, als *consequentia immediata* abgeleitet — der umgekehrte bejahige Satz, *propositio conversiva affirmativa*, der in Ansehung beider Glieder verneinig ist, also die Contraposition beider Glieder an sich hat; oder auch — der verneinte Satz: alles Nicht-*b* ist-nicht *a*, worin bloss das Vorderglied verneinig ist (*propositio negativa, quoad subjectum contraposita*). Diese Umkehrung mit beiden verneiniggesetzten Gliedern (*conversio per contrapositionem duplicem*) kommt schon im gewöhnlichsten Denken unausbleiblich vor: wie z. B. wenn gesagt wird: jeder Körper ist schwer: so urtheilt Jeder ohne weiteres, und zwar richtig: also Alles, was nicht schwer ist, ist kein Körper.

Die Umkehrung der allgemeinbejahigen Sätze ist von vorzüglicher Wichtigkeit, sowohl für das gewöhnliche Denken, als auch für das wissenschaftliche Forschen; weil man nur zu leicht in den Fehler verfällt, dass man alle bejahigen Urtheile einfach umkehrt, woraus dann Irrthümer und Streitigkeiten entstehen; wie z. B. über das vorhin erläuterte Urtheil: Gott ist die Welt, — welche Streitigkeit sich sogleich auflösen würde, wenn die Streitenden auf die Urtheilform hinsähen, und sich des logischen Gesetzes dabei erinnerten.

Zweitens. Die allgemeinverneinige Urtheilform, e. Da ist offenbar, dass *einfache Umkehrung, conversio simplex, stattfindet, aber auch zugleich die conversio per accidens particularis.* Denn wenn wir den fünften Fall betrachten, so sehen wir, dass das theilverneinte Urtheil auf beiden Seiten vorkommt, und es bedarf diess keiner weiteren Erläuterung; denn der fünfte Fall ist in Ansehung der Umkehrung dem ersten gegenähnlich, weil auch in ihm das Verhältniss: *a* zu *b*, dem Verhältniss: *b* zu *a*, völlig gleich ist, wie im ersten Falle.

Drittens. Das particularbejahige Urtheil, i, kann einfach umgekehrt werden. Denn wenn wir die Fälle betrachten, wo es vor- 31.
kommt, so findet es allemal zugleich umgekehrt statt, nämlich im ersten, zweiten, dritten und vierten Falle, wie uns schon die Betrachtung der Fälle selbst gelehrt hat. Dabei sehen wir aber

überhaupt, *dass das theilbejahte Urtheil seiner Form nach (vi formae) das allerunbestimmteste ist*; denn es befasst vier Fälle, das theilverneinende aber nur drei. Wenn ich also ein theilbejahtes Urtheil ausspreche, so bleibt es der Form nach ganz unbestimmt, welcher dieser vier Fälle an der Sache, das ist, an den gegebnen Gliedern des Urtheiles, stattfindet; ich muss also die Anschauung der Sache selbst weiterbestimmen, um zu entscheiden, welcher dieser vier Fälle in dem vorliegenden particularbejahigen Urtheile statthat. Wenn ich z. B. sage: einige Menschen sind weise, so liegt in der Form dieses Urtheils gar keine Entscheidung darüber, ob dabei der erste, oder der zweite, oder der dritte, oder der vierte Fall stattfindet; will ich Diess wissen, so muss ich untersuchen, wie der Begriff: Mensch, und der Begriff: weise, sich gegeneinander verhalten. Da finde ich, dass eigentlich der vierte Fall der Tafel dabei eintritt, nämlich wenn ich überzeugt bin, dass auch Gott weise ist, oder auch andre endliche Vernunftwesen, als Menschen weise seyn können, und dass nicht alle Menschen auch weise sind. Wenn ich nun Diess bestimmt habe, so kann ich bestimmter so urtheilen: einige Menschen sind einige weise Vernunftwesen. Wenn ich aber auch noch nicht weiss, welcher der genannten vier Fälle in einem vorliegenden, als wahr anerkannten, theilbejahten Urtheile statthat, so bin ich doch befugt, *durch einfache Umkehrung* daraus ein andres Urtheil abzuleiten, nämlich das Urtheil: dass einiges *b a* ist. In unserm Beispiele: Wenn ich auch das Verhältniss der Glieder: „Mensch", und „weise", noch nicht genau kenne, aber ich sehe ein, dass einige Menschen weise sind, so kann ich der blossen Form des Urtheiles nach (vi merae formae) schliessen: also sind einige weise Vernunftwesen Menschen.

Viertens. Lassen Sie uns ebenso das *particularverneinige Urtheil*, *o*, betrachten. In dem theilverneinigen Urtheil kann der dritte, oder der vierte, oder der fünfte Fall stattfinden, und diess bleibt der blossen Form des Urtheils nach unbestimmt. Nun wollen wir zusehen, ob das theilverneinige Urtheil auch einfach umgekehrt werden kann. Diess geht aber nicht an, wie bei dem theilbejahten Urtheile; nämlich wegen des dritten Falles, wo das Nachglied: *b*, ganz in dem Vorgliede: *a*, enthalten ist. Z. B. in dem Urtheile: Einige organische Wesen sind nicht Thiere. Da ist der Begriff: organisches Wesen, der weitere Begriff (terminus major), und der Begriff: Thier, ist ganz darin enthalten. Daher gilt allerdings das theilverneinige Urtheil: einige organische Wesen sind-nicht Thiere; aber das einfach umgekehrte Urtheil ist falsch, wonach man urtheilen würde: einige Thiere sind-nicht Organismen. Wenn ich aber etwa fol-

gendes Beispiel wieder betrachte: nur einige Menschen sind weise Wesen, so gilt auch umgekehrt: einige nichtweise Vernunftwesen sind Menschen. Da findet aber der vierte Fall unsrer Tafel statt, wie vorhin gezeigt, in welchem die einfache Umkehrung mitgegeben ist. Weil ich aber im Allgemeinen, wenn ich ein theilweis verneiniges Urtheil ausspreche, unbestimmt lasse, ob der dritte, vierte, oder fünfte Fall statthat, also nicht weiss, ob es nicht etwa der dritte Fall ist, *so bin ich der blossen Urtheilform nach (vi formae) nicht befugt, ein theilverneiniges Urtheil einfach (simpliciter) umzukehren.*

Diess nun sind die wichtigsten Fälle der Folgerung durch Umkehrung. Sie finden in dem Abrisse auch die übrigen zusammengesetzteren Fälle allfolgebildlich erklärt und auf der ersten Steindrucktafel, (unter II, B.), sind alle diese Fälle schematisch ausgedruckt. — Diess also ist die allgemeine Grundlage für die Lehre der Abfolgerung der Sätze durch Umkehrung.

Grundlage für die unmittelbaren Folgerungen ohne Umkehrung (conversio) und ohne Gegensetzung (contrapositio).

Nun wollen wir also ferner auch die allgemeine Grundlage betrachten für solche unmittelbare Folgerungen, bei denen keine Umkehrung und keine Gegensetzung der Glieder (contrapositio) statthat, sondern wo bloss der Umfang des Subjectes verändert wird, oder die Art des Urtheilverhaltes — die Qualität der Copula — oder Beides. Z. B. in folgender Folgerung: alle Menschen denken, folglich denkt auch dieser Mensch. Hier ist das erste Urtheil von der Form: *a*, allgemein bejahig, das daraus abgeleitete Urtheil aber ist ein singulares, individuelles, da ich sage: dieser Mensch denkt, — und es ist ein bejahiges Urtheil geblieben; — weil aber in dem ganzen Umfange aller Menschen auch jeder einselne mitbegriffen ist, so folgt das andre Urtheil desshalb aus dem ersten, weil es unter ihm enthalten ist, als Theil in seinem höheren Ganzen, oder, wie man sagt, weil es dem ersteren *subalternirt* ist. Wenn ich aber z. B. so schliesse: alle Menschen sind endlich, also ist es nicht wahr, dass einige Menschen nicht-sind endliche Wesen, so habe ich hier, wie im vorigen Beispiele, den Umfang des Subjectes verändert, denn das Urtheil ist particular geworden, und ich habe auch die Qualität der Copula geändert, denn das Urtheil ist negativ geworden. Der Vordersatz also hat die Form: *a*, und der Schlusssatz hat die Form: *o*, und man schliesst: wenn *a* wahr ist, ist *o* falsch. Von allen diesen Folgerungen nun, wo der Umfang des Subjectes, oder die Beschaffenheit der Copula, oder Beides verändert werden, soll jetzt die allgemeine Grundlage aufgestellt werden, wonach

dann, Wer Lust hat, alle Fälle für sich erschöpfen kann. *Aber diese Lehre selbst ist besonders für den Wissenschaftforscher von grosser Wichtigkeit, weil man keinen Schritt in der Ausbildung der Wissenschaft vorwärts thun kann, ohne solche unmittelbare Folgerungen zu machen; und im gemeinen Bewusstseyn werden sehr oft die Gesetze dieser Abfolgerungen verletzt, und falsche Folgerungen gemacht, die dann endlosen Streit bringen.*

Da wir nun hier die Grundlage nur für diejenigen unmittelbaren Folgerungen aufsuchen, bei denen die Umkehrung nicht statthat, es also hiebei nur auf die vier Grundformen der Urtheile: *a*, *e*, *i*, *o*, ankommt, so dürfen wir nur alle Verhältnisse dieser Urtheile betrachten. Diese werden wir finden, wenn wir selbige, wie auf der ersten Steindrucktafel, unter no. III, zu sehn ist, in's Gevierte stellen. Dabei sind sich *a* und *e* in Ansehung des ganzen Umfanges der Glieder entgegengesetzt, die Urtheile: *i* und *o*, aber sind sich nur theilweis, als untergeordnete Urtheile unter *a* und *e*, entgegengesetzt; die untereinanderstehenden Urtheile aber: *a* und *i*, und *e* und *o*, sind sich nicht hinsichts des Urtheilverhältnisses, sondern bloss hinsichts des Umfanges der Vorderglieder entgegengesetzt; endlich die schiefgegenüberstehenden: *a* und *o*, und *e* und *i*, sind sich in beiden Hinsichten zugleich, sowohl in Ansehung des Urtheilverhältnisses, als auch in Ansehung des Umfanges der Vorderglieder entgegengesetzt, also in aller Absicht einander entgegen- oder entwidergesetzt, daher sie auch *widersprechende*, *contradictorische*, *Urtheile (Widersätze, Widerurtheile)* genannt werden. Wir stellen hierbei das allgemeinbejahende Urtheil: *a*, voran, ihm zur Seite das allgemeinverneinige: *e*, und darunter setzen wir die theilheitlichen Urtheile, weil sie in den allgemeinen enthalten sind. Wenn wir nun alle diese Glieder auf alle beziehen, so werden wir alle Fälle der Verhältnisse erschöpfen, welche zwei Urtheile gegeneinander haben können. Also nach folgenden Beziehungen, die in dem Schema durch gerade Linien so angedeutet sind, dass alle mit allen verbunden werden. Nun steht aber jede dieser Urtheilformen mit jeder in einer bestimmten Entgegensetzung, denn jede ist verschieden von jeder. *Entgegensetzung* aber nennt man *oppositio*. Demnach haben wir zu betrachten alle Fälle der Entgegensetzung oder der Opposition dieser vier Grundformen des Urtheils. Da haben wir nun folgende Fälle:

1) *Eine Nebenentgegensetzung*, *a* gegen *e*, oder *i* gegen *o*. Diese nennt man eine *oppositio contraria*, weil zwei solche Sätze das reine Gegentheil von einander sind. Ich will diess durch ein Beispiel erläutern. Wenn ich sage: alle Thiere sind Organismen, so ist diess ein Urtheil der Form: *a*, dann ist der nebenentgegen-

gesetzte Satz der Form: *e*, dieser: alle Thiere sind keine Organismen. Dieser letztere Satz ist aber falsch. Oder wenn ich sage: alle krumme Linien kehren in sich selbst zurück, so ist diess wiederum ein Satz der Form: *a*, und zwar ist er falsch. Sein nebenentgegengesetzter Satz der Form: *e*, ist folgender: alle krumme Linien kehren nicht in sich selbst zurück; auch dieser Satz ist falsch. Nun ein Beispiel der Nebenentgegensetzung von *i* und von *o*. Wenn ich sage: einige krumme Linien kehren in sich selbst zurück, so ist diess ein theilbejahiges Urtheil der Form: *i*, und es ist wahr. Denn es zeigt sich am Kreise, an der Eilinie, u. s. w. Dasjenige Urtheil aber, welches mit ihm in oppositione contraria steht, ist das theilverneinte Urtheil der Form: *o*, — einige krumme Linien kehren nicht in sich selbst zurück; und diess Urtheil ist auch wahr, denn z. B. die Spirallinien kehren nicht in sich selbst zurück.

Diess nun sind die beiden Fälle der Nebenentgegensetzung der Urtheile.

2) Urtheile, die unter einander enthalten sind, sind sich *unterentgegengesetzt*, oder wie man sagt, sie stehen in *oppositione subalternativa* — *i* ist subalternirt unter *a*, und ebenso *o* unter *e*. Wenn ich z. B. sage: alle Thiere sterben, so ist dagegen in oppositione subalternativa das Urtheil: einige Thiere sterben, und beide Urtheile sind wahr. Oder wenn ich sage: keine krumme Linie kehrt in sich selbst zurück, so ist diess ein allgemeinverneiniges Urtheil, *e*, und es ist falsch. Aber darunter ist enthalten, in oppositione subalternativa, das Urtheil: einige krumme Linien kehren nicht in sich selbst zurück, und dieses Urtheil ist wahr.

3) Nun haben wir noch die dritte Art der Entgegensetzung oder der Opposition der Urtheile zu betrachten, nämlich die *schiefe Entgegensetzung*, *oppositio obliqua*. Darin steht nämlich *a* gegen *o*, und *e* gegen *i*. Z. B. wenn ich sage: alle Menschen haben freien Willen, und im Gegensatz damit sage: einige Menschen haben nicht freien Willen, so ist das erste Urtheil wahr, aber das schief entgegengesetzte Urtheil ist falsch. Diess Verhältniss des Gegensatzes nennt man auch den *widersprechenden Gegensatz* oder *den Widerspruch der Urtheile*, *oppositio contradictoria*. Man nennt dieses Verhältniss darum *widersprechend*, weil, wenn eins dieser Urtheile wahr ist, das andere falsch, oder umgekehrt, wenn das eine falsch ist, wie in folgendem Beispiele, das andre wahr ist: alle krumme Linien kehren in sich selbst zurück; diess allgemeinbejahige Urtheil ist falsch, folglich ist sein contradictorisches Urtheil wahr, nämlich das Urtheil: einige krumme Li-

nien kehren nicht in sich selbst zurück. Diess nun sind alle gedenklichen Fälle des Verhältnisses der Gegenheit der vier Grundformen der Urtheile.

Wenn nun bestimmt werden soll, *Was aus einem jeden dieser Urtheile abgefolgert werden kann, so dass dabei bloss die Quantität des Subjectes und die Qualität der Copula verändert werden*: so dürfen wir nur bei jedem dieser Urtheile bedenken, welche von den fünf überhaupt möglichen Fällen bei einem jeden statthaben. Denn daraus werden wir dann sehen, welche allgemeinen Folgerungen dieser Art daraus abgeleitet werden können. Desshalb wollen wir alle Fälle, die bei jedem dieser Urtheile stattfinden, gleich an der Seite bemerken. (S. dasselbe Schema auf der ersten Steindrucktafel). Also: *Erstens* das allgemeinbejahige Urtheil, *a*, findet in folgenden Fällen statt, wie wir schon wissen: im ersten Falle, wo *a* und *b* gleichen Umfang haben, und im zweiten Falle, wo *a* ganz enthalten ist in *b*; in den übrigen drei Fällen findet es nicht statt. *Zweitens.* Das allgemeinverneinige Urtheil, *e*, findet nur im fünftenFalle statt, wenn *a* ganz ausser *b*, und zugleich *b* ganz ausser *a* ist. *Drittens.* Das particularbejahte Urtheil, *i*; diess ist, wie wir vorher (S. 131) sahen, das unbestimmteste von allen, denn es lässt vier Fälle, das ist, vier sachlich verschiedene Verhältnisse des Vordergliedes und Hintergliedes, zu. Es findet sich im ersten und im zweiten Falle, weil es allemal dann zugleich stattfindet, wenn das allgemeinbejahte statthat. Es findet aber auch statt im dritten Falle, wo *b* ganz in *a* enthalten ist. Endlich auch im vierten Falle, wo *a* und *b* theilweis ineinander, theilweis aussereinander sind. Endlich *viertens.* Das theilverneinte Urtheil, *o*, findet nicht statt im ersten Falle, noch auch im zweiten Falle, es findet aber statt im dritten Falle, wo *b* ganz in *a* enthalten ist; denn da ist einiges *a* allemal nicht *b*. Auch findet es statt im vierten Falle, wo *a* und *b* theilin, theilausser einander sind. Endlich findet es auch statt im fünften Falle, wo *a* und *b* ganzausser einander sind. Mit Hülfe dieser Tafel werden wir nun *alle die unmittelbaren Folgerungen* ableiten können, die unter diese Classe gehören.

52. 1) *Zuförderst betrachten wir das Verhältniss der ganzen Gegenheit, die oppositio contraria, wo ein allgemeinbejahiges Urtheil dem allgemeinverneinigen entgegensteht.* Wenn wir da die Fälle betrachten, welche bei *a* und *e* stattfinden, so kommt dabei nur der erste, zweite und fünfte Fall vor, der dritte und vierte aber nicht. Auch sehen wir, dass diese beiden Urtheile keinen Fall gemeinsam haben. Denn bei *a* findet der erste und der zweite Fall statt, bei *e* aber nur der fünfte. Daraus folgt nun: *wenn eins dieser Urtheile wahr ist, so muss das andre falsch seyn*, denn es

findet dann gewiss keiner der Fälle statt, die bei dem andern vorkommen. Z. B. da alle Thiere Organismen sind, nach dem zweiten Falle, so ist gewiss falsch: dass kein Thier ein Organismus ist, und umgekehrt, wenn es z. B. wahr ist, dass keine gerade Linie in sich selbst zurückkehrt, so kann nicht stattfinden, dass alle geraden Linien in sich zurückkehren. Eines dieser Urtheile hebt also das andre auf, *sie können nicht zugleich beide wahr seyn.* Aber *falsch können sie beide zugleich seyn.* Denn überall, wo der dritte und vierte Fall stattfindet, da kann weder allgemein bejaht, noch allgemein verneint werden. Z. B. im dritten Falle: einige Organismen sind Thiere; da ist Beides falsch, sowohl: dass alle Organismen Thiere wären, als auch: dass alle Organismen keine Thiere wären. *Nun der ganze Gegensatz particularer Urtheile*, i *und* o, *(die oppositio subcontraria).* Wenn wir nun hier wieder alle die Fälle ansehen, welche bei diesen Urtheilformen zusammengenommen stattfinden, so haben wir alle fünf Fälle; und wenn wir fragen: ob diese beiden Urtheile gemeinsame Fälle haben, so finden wir, dass auch diess der Fall ist. Denn der dritte und vierte Fall ist beiden gemeinsam. Und wenn wir drittens fragen, ob auch jedes dieser Urtheile eigenthümliche Fälle habe, so findet sich auch diess; denn bei dem theilbejahigen Urtheil, *i*, kann der erste und zweite Fall vorkommen. Dieser findet sich aber nicht bei dem theilverneinigen Urtheil, welches dagegen den fünften Fall eigenthümlich hat. Wegen dieser drei Umstände finden drei unmittelbare Folgerungen aus der oppositione subcontraria statt. Nämlich 1) *eines dieser beiden Urtheile muss allemal wahr seyn*; denn da bei ihnen alle Fälle vorkommen, so müsste, wenn eines davon falsch seyn sollte, ausser dem fünften möglichen Falle noch ein sechster u. s. f. daseyn. Ich mag also zwei Glieder gegeneinander halten, welche ich will, eins der zwei theilheitlichen Urtheile muss davon gelten. Z. B. wenn ich die beiden Glieder denke: Pflanze und Thier, so stehen diese im fünften Falle, sie sind ganz aussereinander; da gilt also das theilverneinte Urtheil ganz gewiss: einige Pflanzen sind nicht Thiere. Oder, wenn ich folgende beiden Glieder gegeneinander halte: einige gleichseitige Vierecke, und: einige gleichwinklige Vierecke, so finde ich, dass die beiden Begriffe: gleichseitige Vierecke, und: gleichwinklige Vierecke, im vierten Falle unsrer Tafel stehen. Da gilt sowohl *i* als auch *o*, also auch jedes von beiden. Da aber zweitens diese beiden Urtheile auch zwei Fälle gemeinsam haben, nämlich den dritten und vierten, *so können sie auch beide zugleich wahr seyn.* Endlich da jeder dieser Fälle auch eigenthümliche Fälle hat, nämlich das Urtheil, *i*, zwei, das Urtheil, *o*, einen, so kann es auch seyn, *dass eins dieser Urtheile wahr ist*, *aber das andre*

falsch. Wenn ich z. B. urtheile: einige Pflanzen sind Organismen, so stehen die beiden Glieder im zweiten Falle, dieser kommt aber bei den particularverneinten Urtheilen nicht vor; also ist es gewiss falsch, dass einige Pflanzen keine Organismen wären.

2) Betrachten wir ebenso *die untergeordnete Gegenheit der Urtheile, oppositio subalterna,* a *gegen* i, *oder* e *gegen* o; und zwar zuförderst *a* gegen *i*, so sehen wir, dass bei *a* und *i* zusammen der fünfte Fall fehlt, folglich *können beide subalternative Urtheile zugleich falsch seyn;* nämlich wenn die Glieder des Urtheils ganz aussereinander sind. Z. B. keine gerade Linie kehrt in sich selbst zurück. Diess ist wahr, drum sind die beiden subalternativen, *a* und *i*, falsch. Es ist nämlich eben so falsch, dass alle geraden Linien in sich zurückkehren, als es falsch ist, dass einige in sich zurückkehren. Sehen wir zweitens darauf, ob die beiden subalternativen Urtheile gemeinsame Fälle haben, so findet sich, dass das subalternirte Urtheil, *i*, alle beiden Fälle des subalternirenden Urtheils, *a*, in sich schliesst. Daraus folgt: *wenn das subalternirende Urtheil wahr ist, so muss das subalternirte auch wahr seyn,* d. h. wenn *alles a b* ist, so ist auch *einiges a b.* Fragen wir drittens: haben die beiden subalternativen Urtheile auch eigenthümliche Fälle? so findet sich: das subalternirende Urtheil hat keinen eigenthümlichen Fall; wohl aber das subalternirte. Denn in diesem kann der dritte und vierte Fall vorkommen.

Wenn nun diess geschieht, dass der dritte oder vierte Fall stattfindet, *so ist das subalternirte Urtheil wahr, das subalternirende aber ist falsch.* Z. B. im dritten Falle: es ist wahr, dass einige Organismen Thiere sind; es ist aber falsch, dass alle Organismen Thiere sind. Oder um ein Beispiel des vierten Falles zu geben. Es ist wahr, dass einige gleichseitige Fünfecke auch gleichwinklige Fünfecke sind; es ist aber falsch: dass alle gleichseitigen Fünfecke auch gleichwinklig sind. — Nun müssen wir zunächst die Subalternative der zweiten Art betrachten, nämlich *e* gegen *o.* Es ist aber nicht nöthig, sich dabei aufzuhalten, weil auch von diesem Verhältnisse der Urtheile ganz Dasselbe gilt, was von *a* gegen *i.* Denn erstlich fehlt da auch der erste und zweite Fall; daher *können beide falsch seyn;* beide haben aber auch zweitens einen Fall gemeinsam, nämlich den fünften, *sie können also auch beide wahr seyn;* und da endlich das allgemeinverneinte Urtheil nur Einen Fall hat, der im particularverneinenden auch mit vorkommt, so folgt, dass, wenn *e* wahr ist, auch *o* wahr seyn muss. Es können aber auch diese Urtheile so beschaffen seyn, *dass* o *wahr ist, aber* e *falsch ist;* wenn nämlich der dritte und vierte Fall statthaben. Es gelten also für beide Fälle der Subalternative ganz dieselben drei allgemeinen Folgerungen.

3) Nun ist zu betrachten *der widersprechende Gegensatz der Urtheile*, *oder der schiefe Gegensatz*, *oppositio contradictoria*, a gegen o, *oder* e *gegen* i. Zunächst also: *a* gegen *o*. Wenn wir da zuerst fragen, ob in diesen beiden Fällen zusammengenommen alle überhaupt möglichen Fälle vorkommen, so finden wir es so; denn bei allgemeinbejahigen Urtheilen findet der erste und zweite Fall statt, bei particularverneinigen aber findet der dritte, vierte und fünfte Fall statt. Daraus folgt, dass eins dieser Urtheile allemal wahr seyn muss, weil in jedem Urtheile *einer* der fünf Fälle stattfinden *muss*. Z. B. wenn ich gegeneinanderhalte die Begriffe: Pflanze und Organismus, so muss *entweder* wahr seyn, dass alle Pflanzen Organismen sind, welches eben in diesem Beispiele wahr ist, weil hier der zweite Fall statthat, und in diesem Falle findet dann das theilverneinte Urtheil nicht statt, es findet also das eine von beiden statt. *Oder* aber es findet umgekehrt das theilverneinige Urtheil statt, dann kann das allgemeinbejahige nicht statthaben. Denn wir sehen, dass diese beiden Urtheile, *a* und *o*, keinen Fall gemeinsam haben, es folgt also: *eins dieser Urtheile muss statthaben*, *muss wahr seyn*; und, *wenn das eine wahr ist*, *muss das andre falsch seyn*, und umgekehrt, *wenn das eine falsch ist*, *so muss das andre wahr seyn*. Desshalb nennt man eben diese Gegensätze die widersprechenden. — Sehen wir nun auch die andre Art des schiefen Gegensatzes der Urtheile, *e* gegen *i*, an, *so muss ebenfalls eins von diesen beiden Urtheilen gelten*, denn auch da kommen alle fünf Fälle vor; zweitens aber, da sie auch keinen Fall gemeinsam haben, *so kann nur entweder das eine*, *oder das andre stattfinden; wenn also eines wahr ist*, *dann ist das andre falsch*, *und wenn das eine falsch ist*, *ist das andre wahr*.

Wir haben also im allgemeinen über diesen Gegenstand gefunden: *Um zu ersehen*, *welcherlei unmittelbare Folgerungen bei einer jeden dieser vier Arten von Urtheilverhältnissen stattfinden*, *muss:* A, *bestimmt erkannt werden*, *ob in jedem dieser Urtheilverhältnisse alle oder nur einige der überhaupt möglichen fünf Fälle*, *wie sich zwei Glieder eines Urtheils verhalten können*, *vorkommen*. *Finden in einem dieser Urtheilverhältnisse alle fünf Urtheilfälle statt*, *so können nicht beide Urtheile zugleich falsch seyn*, *sondern eines von beiden muss wahr seyn*. *Findet sich aber darin auch nur ein einziger Fall nicht*, *so können beide Urtheile falsch seyn*. B, *Zweitens kommt es darauf an*, *ob die beiden Urtheile zusammen Einen*, *oder mehre Urtheilfälle gemeinsam haben; dann können sie zusammen wahr seyn*. *Wenn sie dabei auch nur Einen nichtgemeinsam haben*, *so kann das eine wahr*, *das andre falsch seyn*. — *Oder ob sie gar keinen Urtheilfall gemeinsam haben; dann können sie nicht zugleich wahr seyn*. Und damit haben wir diesen Gegenstand ganz erschöpft, und

können gewiss seyn, dass kein einziger Fall vergessen ist, weil wir alles combinatorisch vollständig eingerichtet haben; und wir sehen auch alle diese Folgerungen anschaulich, *in ihrem Grunde* ein, weil wir bei jeder Urtheilform alle mögliche Fälle bestimmt entwickelt haben. Wer also diesen Gegenstand mehremale so durchdenkt, Der wird ihn vollständig erkennen, und völlig deutlich finden. Da aber in den gewöhnlichen Darstellungen der Logik keineswegs alle Fälle in einem bestimmten Schematismus erschöpft werden, so rührt daher die Klage, dass Diess einer der schwersten Gegenstände der Logik sey.

Diess nun ist die allgemeine Grundlage der unmittelbaren Folgerungen durch blosse Veränderung der Quantität des Subjects und der Qualität der Copula, ohne Umkehrung und Gegensetzung der Glieder. Die nun folgende Tafelübersicht wird, mit Hülfe des auf der ersten Steindrucktafel enthaltenen Schema, die Einprägung dieses Gegenstandes erleichtern.

Tafelübersicht für die unmittelbaren Folgerungen ohne Umkehrung und ohne Gegensetzung der Glieder.

(S. das Schema Taf. I, no. III).

(Es wird vorausgesetzt, dass die Urtheile: a, e, i, o, *beide Glieder gemeinsam haben).*

Für I, a.

α) *a* und *e* enthalten nicht alle Fälle; also *können sie*, nämlich im dritten und vierten Falle, *beide falsch seyn.*

β) *a* und *e* haben keinen Fall gemeinsam, also *können* sie *nicht beide wahr seyn.*

Daher: wenn das eine wahr, so ist das andre *falsch*; und

wenn das eine falsch, so kann das andre { *wahr* oder *falsch* } seyn.

Für I, b.

α) *i* und *o* enthalten alle fünf Fälle, eines von beiden *muss* also wahr seyn; sie *können* also *nicht beide zugleich falsch* seyn.

β) Sie haben beide:

א) den dritten und vierten Fall gemeinsam, also können sie *in diesen beiden Fällen beide zugleich wahr* seyn;

ב) sie haben: *i* zu *o*, den ersten und zweiten Fall ungemeinsam, und: *o* zu *i*, den fünften Fall ungemeinsam, also kann *das eine wahr, das andre falsch* seyn.

Folglich: wenn das eine wahr, kann das andre $\left\{\begin{array}{c}\textit{wahr}\\ \text{oder}\\ \textit{falsch}\end{array}\right\}$ seyn, und wenn das eine falsch, so ist das andre *wahr*.

Für II, a.

α) *a* und *i* enthalten nur den fünften Fall nicht, können also in diesem Falle *beide falsch* seyn. Sie haben aber auch

β): — א) *zwei Fälle gemeinsam*, können also auch beide zugleich wahr seyn, und zwar, wenn *a* wahr ist, muss auch *i* wahr seyn; jedoch auch

ב) haben sie *zwei Fälle nicht gemein*, nämlich *i* allein hat den dritten und vierten Fall, welche, als solche, *a* nicht hat; also kann *i* wahr, und *a* falsch seyn, dagegen wenn *a* wahr ist, muss *i* auch wahr seyn.

Folglich: 1) wenn das eine wahr, kann auch das andre wahr seyn; genauer:

wenn *a* wahr, so ist auch *i wahr*,

wenn *i* wahr, so kann *a* $\left\{\begin{array}{c}\textit{wahr}\\ \text{oder}\\ \textit{falsch}\end{array}\right\}$ seyn.

2) Wenn *a* falsch, so kann *i* $\left\{\begin{array}{l}\text{im 3ten und 4ten Falle } \textit{wahr}\\ \text{im fünften Falle } \textit{falsch}\end{array}\right\}$ seyn, wenn *i* falsch, ist auch *a falsch*.

Wenn es aber bloss falsch ist, dass *nur* einiges *a* ist *b*: so ist desswegen nicht falsch, dass alles *a* ist *b*. Denn wennersteres falsch ist, so kann dennoch *a* (also auch *i*) wahr seyn.

Für II, b.

α) *e* und *o* enthalten nicht alle Fälle, denn der erste und zweite Fall fehlen; also *können beide zugleich falsch seyn.*

β) Sie haben aber:

א) einen Fall, den fünften, gemeinsam; also *können sie beide auch zugleich wahr seyn*; und

ב) *zwei Fälle* haben sie *nicht gemeinsam*, nämlich *o* hat den dritten und vierten Fall, welche *e* nicht hat; also kann für *o* zugleich *e* falsch seyn; dagegen für *e* muss *o* wahr seyn.

Folglich: 1) wenn das eine wahr, kann das andre auch wahr seyn; genauer:

wenn *e* wahr, *muss o* wahr seyn;

wenn *o* wahr, *kann e* $\left\{\begin{array}{c}\text{wahr (im fünften Falle),}\\ \text{oder}\\ \text{falsch (im dritten od. vierten Falle)}\end{array}\right\}$ seyn.

2) Wenn *e* falsch, *kann o* { wahr (im dritten oder vierten Falle) oder falsch (im ersten oder zweiten Falle) } seyn.

3) Wenn *o* falsch (im ersten oder zweiten Falle), so *muss e* falsch seyn. Wenn es aber bloss falsch ist: dass *nur* einiges *a* ausser *b* ist, so ist desswegen nicht falsch, dass *alles a* ausser *b* ist.

Für III, a.

α) *a* und *o* enthalten alle fünf Fälle; *Ein* Fall davon *muss* also für: *a* zu *b*, wahr seyn; sie *können also nicht alle beide falsch seyn;*

β) und haben *keinen Fall gemeinsam*; sie können also auch nicht beide zugleich wahr seyn.

Folglich: wenn *a* wahr, ist *o* falsch;
wenn *o* wahr, ist *a* falsch;
wenn *a* falsch, ist *o* wahr;
wenn *o* falsch, ist *a* wahr.

Für III, b.

α) *e* und *i* enthalten auch, wie *a* und *o*, nur in anderer Zutheilung, alle fünf Fälle; *Ein* Fall davon *muss* also für: *a* zu *b*, wahr seyn; sie *können also nicht beide zugleich falsch seyn;*

β) und haben keinen Fall gemeinsam; sie können also auch nicht beide zugleich wahr seyn.

Folglich: wenn *e* wahr, ist *i* falsch;
wenn *i* wahr, ist *e* falsch;
wenn *e* falsch, ist *i* wahr;
wenn *i* falsch, ist *e* wahr. —

Es ist nun die Grundlage der zweisatzigen Schlüsse, sowohl durch Umkehrung, als auch ohne Umkehrung entwickelt worden; also dürfen wir die Betrachtung der zweisatzigen Schlüsse, die sich aus jedem Urtheile, als solchem, ergeben, als für unsern Zweck vollführt ansehen. Und *es sind daher nun bloss noch diejenigen allgemeinen Folgerungen zu entwickeln, die sich aus Urtheilen von bestimmter Art (aus qualificirten Urtheilen) ergeben.* Solcher Urtheile sind, wie oben (S. 135) erinnert wurde, ansich unendlicherlei. Hier wollen wir bloss *die bedinglichen* (hypothetischen) und die *eintheilenden* (divisiven oder disjunctiven) Urtheile in Betrachtung ziehen.

Zuerst sind also *die allgemeinsten Fälle der hypothetischen unmittelbaren Folgerungen* zu erklären. Die Wesenheit der Bedingheit (conditionalitas) ist, dass zwei Glieder entweder *zusammen* sind, oder *nicht zusammen* sind; — dass sie *miteinander* sind,

oder *nicht miteinander* sind. Also ganz allgemein ausgedruckt: (Taf. V, Sch. 86). In einem reinbedinglichen Urtheile, als solchem, wird also gar nicht gedacht, dass *a* und *b sind*, oder *nicht sind (sunt aut non sunt, exsistunt aut non exsistunt)*; sondern lediglich das Verhältniss der Bedingheit wird gedacht (*a* und *b* werden gegeneinander *in hypothesi*, nicht in *thesi* gedacht). Diess bezeichnet man gewöhnlich durch den Ausspruch: *die Bedingheit setzt nichts* (entscheidet nichts) *über die Seynheit (conditio nihil ponit in esse)*. Wenn nun aber eines der beiden Glieder, *a* oder *b*, des Bedingurtheiles gesetzt und bejaht *(ponitur et affirmatur)*, oder nichtgesetzt und verneint, — aufgehoben wird, *(tollitur s. removetur et negatur)*: so ergiebt sich dann aus dem Bedingurtheile, als solchem, ohne weitere Vermittelung etwas Bestimmtes über die Setzung, oder Aufhebung des anderen der beiden Glieder, des *b* oder des *a*. Wenn wir nun durch: (Sch. 87), *weil*, durch: (Sch. 88), *so*, durch: (Sch. 89), *folglich*, durch: (Sch. 90), bejahige *oder* verneinige Setzung bezeichnen, und die übrigen Zeichen so verstehen, wie bereits früher erklärt worden ist, so erhalten wir folgende *allgemeine Form der Allgemeinfolgerung aus jedem hypothetischen Urtheile:* (Sch. 91), wobei in dem Schlusssatze das Zeichen des beidseitigen Verhältnisses gesetzt worden ist, weil der Schlusssatz der gerade, oder der umgekehrte Vordersatz seyn kann.

Ehe wir nun die untergeordneten Fälle hievon entwickeln, haben wir uns noch zu erinnern, dass die Bedingheit von *a* und *b* entweder wechselseitig, oder einseitig seyn kann; je nachdem *a* und *b* gleichumfangig sind (als reciproke Glieder, S. 123), oder *a* einen geringeren Umfang hat, als *b*; also jenachdem der erste, oder der zweite Fall des Verhältnisses der Urtheilglieder dem Umfange nach dabei statthat. Also: (Sch. 92), oder (Sch. 93). Zum Beispiel in dem Urtheile: wenn eine Linie ein Kreis ist, so hat sie einen Mittepunct, ist die Bedingheit wechselseits, weil *a* und *b* dabei gleichumfangig sind. Aber in dem Urtheile: wenn eine Linie ein Kreis ist, so kehrt sie in sich selbst zurück; ist die Bedingheit nur einseitig, weil es unendlichvielerlei andere Krummlinien, als den Kreis, giebt, welche alle auch in sich zurückkehren, wie Eilinien, Schleifenlinien, Tropfenlinien, (Sch. 94 — 98).

In den bejahigen, allgemeinen Urtheilen des gemeinen Lebens, und auch in noch nicht ganz entwickelten (explicirten, exponirten) Urtheilen der Wissenschaftbildung, bleibt nun unbestimmt, ob die Glieder gleichumfangig sind oder nicht, daher muss bei den daraus abzuleitenden Allgemeinfolgerungen auf diese Unbestimmtheit die gehörige Rücksicht genommen werden, um

diese Lehre gründlich zu durchkennen, und um im Denken nicht aus unbesonnener Nichtbeachtung dieses Umstandes in Irrthum zu verfallen, — wie es, besonders bei Folgerungen aus bedinglichen Urtheilen, sehr häufig geschieht.

Um nun die untergeordneten Abfolgerungen zu finden, müssen wir uns zunächst an die vier Grundformen der hypothetischen Urtheile erinnern. Diese sind, (Sch. 99):

Wenn *a* ist, so ist *b*.
Wenn *a* ist, so ist Nicht-*b*.
Wenn Nicht-*a* ist, so ist *b*.
Wenn Nicht-*a* ist, so ist Nicht-*b*.

Nun kann zunächst aus einem Bedingurtheile eine unmittelbare Folgerung dadurch abgeleitet werden, dass man die Glieder nach der Setzung, oder Satzheit, bestimmt *), und zwar sowohl nach der bejahigen Setzung (*positio affirmativa*, oder auch *positio* schlechthin), als auch nach der verneinigen Setzung (positio negativa, contrapositio, remotio, sublatio). Diese Abfolgerung, die consequentia immediata aus einem hypothetischen Urtheile, geschieht mithin so: *dass eins der Glieder gesetzt wird, oder nicht gesetzt wird*, und man nun daraus abfolgert, *dass damit auch das andre Glied gesetzt werde, oder nicht gesetzt werde.* Z. B. in dem Urtheile: wenn ein Dreieck rechtwinklig ist, so ist das Quadrat der Hypotenuse den Quadraten der beiden Katheten gleich. In diesem Urtheile haben wir beide Glieder bejahig, nämlich: Rechtwinkligkeit, und die Gleichheit der beiden Quadrate zusammengenommen mit dem Quadrate der Hypotenuse. Wenn wir nun das Vorglied, den terminus antecedens, setzen, poniren, so folgt daraus, dass auch der terminus consequens mitgesetzt werde, und man folgert also so: nun ist in einem gegebenen Dreieck ein rechter Winkel, folglich findet auch die genannte Gleichheit der Quadrate statt. Bei dieser Abfolgerung hat man das Urtheil nicht umgekehrt, — man hat das Vorderglied gesetzt und hat geschlossen, dass also auch das Hinterglied gesetzt sey oder stattfinde; daher nennt man diese Schlussweise, *die geradhin setzende*, den *modus ponens directus*; *ponens*, weil das Glied gesetzt wird, *directus*, weil der Satz dabei nicht umgekehrt wird.

Folgendes aber ist eine andere Art der unmittelbaren Folgerungen aus diesem Urtheil, wenn ich z. B. sage: nun ist in diesem Dreiecke das Quadrat der einen Seite nicht gleich dem Quadrate der beiden andern, folglich ist das Dreieck auch nicht rechtwinklig. Hier habe ich den Satz umgekehrt, ich habe das Nach-

*) Es giebt auch noch anderartig begründete Abfolgerungen aus dem hypothetischen Urtheile, welche aber hier nicht abgehandelt werden sollen, und in keiner bisherigen Logik abgehandelt sind. Anm. d. V.

glied, den terminus consequens, zum terminus antecedens gemacht und diesen terminus antecedens habe ich aufgehoben, nicht gesetzt, und daraus habe ich geschlossen, dass der terminus antecedens des Vordersatzes auch aufgehoben ist, auch nicht stattfindet. Daher nennt man diese Schlussweise den modus tollens inversus, oft auch kurz den modus tollens, und man schliesst dabei: *a sublato consequente ad removendum antecedentem (sc. terminum).*

Diese beiden Schlussweisen nun, der modus ponens directus, und tollens conversus, sind die allein allgemein gültigen bei hypothetischen Urtheilen; und zwar gelten sie in allen den vier Fällen, die wir dort verzeichnet haben. — Es würde aber zwecklos seyn, wenn ich hier alle diese Fälle der andern soeben erklärten allgemeingültigen Schlussweisen durch Beispiele ausführen wollte; im Abrisse (S. 122 ff.) sind alle diese Fälle an der gehörigen Stelle vollständig entwickelt, und Wer sich damit bekannt machen will, muss ohnehin Diess für sich ruhig durchdenken. Die Schemen finden Sie auf der vierten Steindrucktafel, (Sch. 100). Ich will also nur noch ein Beispiel anführen, und zwar von dem vierten Falle: Wenn ein Dreieck nicht rechtwinklig ist, so ist auch das Quadrat, welches dem grössten Winkel gegenübersteht, nicht gleich gross mit der Summe der beiden übrigen Quadrate. Wenn man nun daraus folgert *in der setzenden Weise*, in modo ponente directo, so lautet die Folgerung so: nun ist dieses Dreieck nicht rechtwinklig, also findet auch die genannte Gleichheit der Quadrate nicht statt. Wenn ich aber in der *aufhebenden Weise* schliesse, — in modo tollente s. removente, so muss ich das Hinterglied aufheben, es muss nicht stattfinden, so wie es gesetzt ist; nun ist es ein verneinig gesetztes Glied, ich muss es also bejahig setzen; also muss ich annehmen: nun ist in diesem Dreieck das Verhältniss der Gleichheit der Quadrate zugegen; denn diess ist das negirte Glied, der contraponirte terminus consequens, denn wenn ich das Negirte negire, so bejahe ich; wenn ich also sage: nun ist in diesem Dreieck das Quadrat der Hypotenuse denen der andern beiden Seiten des Dreieckes gleich, so muss ich nun auch den terminus antecedens aufheben; dieser heisst aber: nicht-rechtwinkliges Dreieck; ich muss ihn also ebenfalls negiren und dafür: rechtwinkliges Dreieck, setzen; also schliessen: nun ist in diesem Dreiecke das genannte Verhältniss, folglich ist es ein rechtwinkliges.

Zunächst ist zu zeigen, dass diese beiden erklärten Abfolgerungweisen die einsig möglichen, bei jedem hypothetischen Urtheil allgemein gültigen sind. Um diesen Beweis zu führen, müssen wir überhaupt alle gedenklichen Fälle erschöpfen. Deren 33.

sind überhaupt nur viere. Zuerst die beiden betrachteten Schlussweisen:

1) *a posito antecedente ad ponendum consequens* oder der *modus ponens quoad antecedens*, d. h. die setzende Weise in Ansehung des Vorgliedes.

2) *a sublato consequente ad removendum antecedens*, oder: *modus tollens quoad consequens*, weil das Nachglied aufgehoben und daraus geschlossen wird, dass dann das Vorderglied auch ausgeschlossen sey.

Nun werden wir noch zwei modos zu betrachten haben, welche die umgekehrten von diesen beiden sind. Nämlich:

3) *a remoto antecedente ad removendum consequens* oder *modus tollens quoad antecedens*; weil der terminus antecedens nicht gesetzt wird. Z. B. wenn das hypothetische Urtheil gegeben ist: wenn ein Ding Stoff ist, so ist es schwer, so würde nach dieser dritten Art so geschlossen werden: Nun ist dieses Ding kein Stoff, also ist es nicht schwer. In dem Falle dieses Beispieles ist die Folgerung richtig.

4) der umgekehrte Fall des zweiten: *a posito consequente ad ponendum antecedens*, oder der *modus ponens quoad consequens*. Z. B. wenn das hypothetische Urtheil gegeben ist: wenn ein Dreieck rechtwinklig ist, so ist das Quadrat der Hypotenuse den Quadraten der beiden Katheten gleich. Nun ist in diesem Dreiecke diess Verhältniss der Quadrate gegeben, folglich ist es rechtwinklig. In diesem Beispiele ist diese Folgerung richtig. Um nun aber zu untersuchen, ob jeder dieser vier Fälle allgemein gilt, müssen wir die Verhältnisse bedenken, welche der terminus antecedens und terminus consequens gegeneinander haben können. Wir wollen diess hier nur von dem Falle untersuchen, dass das hypothetische Urtheil ein allgemeinbejahiges, der Form *a*, ist, wobei mithin nur die beiden Fälle (s. Taf. I, unter no. III.) des Urtheilverhältnisses vorkommen, worin ein allgemeinbejahiges Urtheil begründet ist, nämlich, der erste Fall: die beiden Glieder des bedinglichen Urtheils, *a* und *b*, haben gleichen Umfang, oder aber zweitens das Vorderglied hat einen kleineren Umfang, als das Nachglied: *a* ist ein terminus minor als *b*, (Taf. IV, Sch. 101).

Ich will für jeden dieser Fälle wiederum die Beispiele erwähnen, deren ich mich mehrmals bediente. Für den ersten Fall: Rechtwinkligkeit des Dreiecks, und die genannte Bestimmtheit der Quadrate seiner Seiten. Die Geometrie lehrt, dass diess Beides nur zugleich statthabe. Wenn ich also hieraus ein hypothetisches Urtheil bilde, so hat der terminus antecedens und terminus consequens gleichen Umfang (sie sind reciproc). Ebenso wenn ich die Begriffe: Stoff und schwer, habe: so lehrt die Na-

turbetrachtung, dass diese beiden Begriffe nur zusammen (reciproc) sind, dass sie gleichen Umfang haben. Nun aber ein Beispiel für den zweiten Fall. Wenn ich nehme den Begriff: geradliniges Dreieck, und den Begriff der geradlinigen Figur, so ist der Begriff der geradlinigen Figur ein umfassenderer, als der Begriff: geradliniges Dreieck, indem es auch geradlinige Vierecke, Fünfecke u. s. w. giebt.

Nun wollen wir untersuchen, *ob der dritte und vierte Fall allgemein gelten können.* Also zuförderst der *dritte Fall der Abfolgerung*, wo von der Nichtsetzung des Vordergliedes geschlossen wird auf die Nichtsetzung des Hintergliedes, *a remoto antecedente ad removendum consequens.* Dabei können nun wieder die beiden genannten Verhältnisse von *a* und *b* stattfinden. *Denn wenn* a *und* b *gleichen Umfang haben, so gilt diese Schlussfolge*, wie in dem erstgenannten Beispiel: wenn Etwas ein Stoff ist, so ist es schwer. Da kann ich schliessen: Nun ist Dieses kein Stoff, also ist es nicht schwer. *Dagegen aber im zweiten Verhältniss gilt die Folgerung nicht.* Z. B. wenn ein Dreieck geradlinig ist, so ist es eine geradlinige Figur; nun ist hier kein geradliniges Dreieck, folglich ist Diess auch keine geradlinige Figur. Diess ist falsch; es könnte ja auch ein geradliniges Viereck, Fünfeck, Sechseck und so ferner seyn. Ebenso wollen wir nun *die vierte Folgerungweise* untersuchen. Es wird das Nachglied gesetzt, und es soll daraus geschlossen werden, dass auch das Vorglied gesetzt ist, also: *a posito consequente ad ponendum antecedens.* Wenn nun hiebei dass erste Verhältniss der Glieder statthat, dass sie gleichen Umfang haben, so gilt diese Schlussfolge, — *valet consequentia*, eben weil die beiden Glieder *nur* miteinander, und zwar wechselseits zugleich gesetzt sind. Als z. B. in dem Urtheile: wenn Etwas ein Stoff ist, so ist es schwer, so kann ich schliessen: nun ist Dieses ein Stoff, also ist es schwer. Aber wenn *das zweite Verhältniss der beiden Glieder* stattfindet, *dass nämlich der terminus antecedens von geringerem Umfange ist, als der terminus consequens, so gilt diese Schlussfolge nicht*, sondern sie wäre ein Irrthum. Z. B.: wenn ein Dreieck geradlinig ist, so ist es eine geradlinige Figur. Hier würde ich umgekehrt so schliessen: nun ist hier eine geradlinige Figur, also ist hier ein Dreieck. Hier gilt die Folgerung nicht, *non valet consequentia*, *consequentia non procedit*, weil nämlich das Glied: geradlinige Figur, viel umfassender ist, als das Glied: Dreieck. — *Daraus folgt, dass diese beiden letzten Schlussweisen bloss gelten, wenn die beiden Glieder gleichen Umfang haben, aber nicht gelten, wenn das Vorderglied einen kleineren Umfang hat, als das Hinterglied.* Wenn man nun weiss, dass zwey Glieder eines hypothetischen Urtheiles gleich-

umfangig sind, so kann man in allen vier der Form nach möglichen Schlussweisen daraus abfolgern. Dann kann man aber auch den bedinglichen Urtheilen die bestimmtere Gestalt geben, indem man sagt: *nur wenn* a *ist*, *ist* b. Z. B.: nur wenn Etwas Stoff ist, ist es nur schwer. Oder: nur wenn ein Dreieck rechtwinklig ist, hat es nur *diese* Beschaffenheit der Summe der Quadrate, und keine andre. Dann folgen daraus alle vier der Form nach möglichen Abfolgerungen.

Gesetzt nun, es wird ein hypothetisches Urtheil angegeben, es bleibt aber unbestimmt, welches von den beiden Verhältnissen der Glieder des hypothetischen Urtheiles statthat, so ist also die Form dieses Urtheiles bloss einseitig bestimmt, nämlich von *a* gegen *b*, indem man bloss weiss: wenn *a* ist, so ist *b*. Daher kann man aus der blossen Form (vi formae) so eines unbestimmten hypothetischen Urtheils keineswegs nach der dritten und vierten Form abfolgern, sondern bloss nach der ersten und zweiten, vorhin erklärten. Diess druckt man gewöhnlich so aus: *In einem hypothetischen Urtheil der einfachen Bedingheit des Nachgliedes durch das Vorglied findet bloss der modus ponens und der modus tollens der Form nach (vi formae) statt.* Daraus sehen wir nun, dass es für die vollendete Bestimmtheit der hypothetischen Urtheile lediglich darauf ankommt, dass man bestimme, ob die beiden Glieder des hypothetischen Urtheiles gleichumfangig sind oder nicht. Nichts aber ist im gemeinen Denken und auch im unvollendeten wissenschaftlichen Denken gewöhnlicher, als dass man aus unbestimmten hypothetischen Urtheilen ohne weiteres auch nach der dritten und vierten Form Abfolgerungen ableitet; wodurch man sehr oft in Irrthum verfällt und Streitigkeiten veranlasst, und selbst dann, wenn der Inhalt der Abfolgerung richtig ist, diesen Inhalt nicht in richtiger Form, nicht durch Schluss erwiesen hat. Nur wenn man immer darauf hinsieht, ob die beiden Glieder gleichen Umfang haben oder nicht, kann man sich gegen dieses Irren und Streiten sicher stellen.

Läge es in unserm Plane, die Logik vollständig auszubilden, so würde nun zunächst folgen, dass wir auch die disjunctiven Urtheile in der Mannigfalt der aus selbigen ableitbaren Folgerungen betrachteten. Ich habe aber Diess im Allgemeinen schon zuvor bei den allgemeinen Betrachtungen der beiden Hauptformen dieser Abfolgerungen erklärt. Sollte aber das Nähere und Bestimmtere in Ansehung der besonderen Fälle der Eintheilungen erklärt werden, so müssten wir schon die Lehre von der Eintheilung selbständiger Gedanken oder Schaunisse (divisio terminorum) abgehandelt haben, weil bei der Abfolgerung aus eintheilenden Urtheilen alles auf die Bestimmtheit der Eintheilung ankommt. Ich

verweise Sie in dieser Hinsicht auf Das, was darüber im *Abriss*, S. 125 — 127 gesagt ist.

Merkwürdig sind noch *die hypothetisch-verein-disjunctiven Urtheile*. Sie sind schwer und misslich, weil die Eintheilung *(divisio) ganz bestimmt* seyn, und in ihrer Selbständigkeit nachgewiesen werden muss; sonst täuschen sie. Ich habe diesen Gegenstand ausführlich abgehandelt in meinem andern, noch früher erschienenen Abriss, (*Grundriss der historischen Logik*, *Jena* 1803), S. 326 — 333. Ich kann daher Diejenigen von Ihnen, welche denselben genauer durchdenken wollen, auf diese Abhandlung verweisen, und hebe daraus nur folgendes Allgemeinere hervor.

Wenn das Ganze einer Eintheilung noch nicht im Bewusstseyn gegenwärtig ist, sondern durch die Eintheilung zuerst erwiesen, oder vernichtet werden soll, oder man gar nicht untersucht, ob es real ist oder nicht: so ist diess Ganze noch problematisch, und es wird bloss behauptet, dass es aus der Verknüpfung desselben zu seinen Eintheilgliedern ausgemacht werden könne und solle, ob dasselbe real sey oder nicht. Es ist folglich so ein Eintheilurtheil hypothetisch-disjunctiv. Ist dabei die Eintheilung nur zweigliedig, so heisst es *dilemmatisch*; das dreigliedige heisst *trilemmatisch*, ..., *polylemmatisch*, *apeirolemmatisch*. Die allgemeine Form ist diese: *Wenn* a *gesetzt oder nichtgesetzt ist*, *so ist* b, *oder* c, *oder* ..., *gesetzt oder nichtgesetzt*. Noch mannigfaltiger wird diese Art der Urtheile, wenn z. B. *a* selbst nur als in Verbindung mit *n*, oder getrennt von *n*, (das ist, irgend einem andern Gebiete der Wesenheit, als deren Merkmal) betrachtet wird. Ohne die verschiedenen Arten unmittelbarer Folgerungen, die sich aus hypothetisch-disjunctiven Urtheilen ergeben, genauer zu erörtern, führe ich nur ein einsiges Beispiel an, wo von der Ausschliessung aller Eintheilglieder auf das Nichtvorhandenseyn des Eintheilgrundes geschlossen wird: Wenn die Natur aus dem Nichts in das Etwas entstanden wäre, so müsste sie durch sich selbst, oder durch den Menschen, oder durch *x* entstanden seyn; nun ist weder das Erste, noch das Zweite, noch das Dritte, also ist auch die Natur nicht entstanden. So eine unmittelbare Folgerung aus einem dilemmatischen Urtheile nennt man ein *Dilemma* (syllogismus cornutus, *κέρας*), aus einem trilemmatischen ein *Trilemma* u. s. f.

Dergleichen Schlüsse nun, so wie die disjunctiven unmittelbaren Schlüsse überhaupt, geben zu vielen Täuschungen (Sophistereien) Anlass und sind daher in einer strengen Wissenschaft, als solcher, nur in vollendeter Bestimmtheit, vorzüglich als Hülfmittel der Forschung, und als erläuternde Beweisarten zu dulden. Desto unvermeidlicher sind sie für das vorwissenschaftliche Be-

wusstseyn des gemeinen, empirischen Lebens, und für den bloss forschenden Vernunftgebrauch; man würde nach dem jetzigen Zustande der Wissenschaft unzählige mathematische Wahrheiten nicht haben, wenn man diese Beweisart ausschliessen wollte.

In jedem Dilemma ist vor allem darauf zu sehen, dass die Eintheilglieder sich *so bestimmt* entgegengesetzt sind, dass man die Folgerung nicht umkehren kann; widrigenfalls gilt gar keine allgemeine Folgerung der blossen Form nach (vi formae), und die Beweisart verliert alle Kraft; man nennt dann ein solches Dilemma ein *διλημμα ἀντίστροφον* oder *crocodilinum* von einem bekannten Beispiele desselben, welches ich Ihnen nebst einigen andern lehrreichen zu durchdenken anempfehle.

Ein Crocodil verspricht der Mutter, ihr ihren von ihm geraubten Knaben zurückzugeben, wenn sie hinsichts des Schickales des Knaben *die Wahrheit sagen werde*, und bildet folgendes Dilemma:

„Ich gebe den Knaben nicht zurück, du magst die Wahrheit „sagen oder nicht; denn sagst du die Wahrheit (nämlich dass du „ihn nicht zurückbekommst, welches mein Wille wirklich ist): „so kannst du ihn eben darum nicht erhalten; sagst du aber die „Unwahrheit, nämlich, dass du ihn zurückerhalten werdest, so „ist es gegen die Bedingung“ *).

Die Mutter kehrt es also um:

„„Ich mag die Wahrheit, oder Unwahrheit sagen: so muss „„ich den Knaben erhalten; denn sage ich die Wahrheit, so er„„fülle ich die Bedingung, sage ich die Unwahrheit (nämlich: „„dass ich ihn nicht nach meinem Willen zurückerhalte): so „„kann diess nur unwahr seyn, wenn ich ihn wirklich zurück„„erhalte.““

Beide Parteien verlangen ohne logische Befugniss: dass die Gegenpartei ihrer *gleichmöglichen* Ansicht beitreten solle. Denn man fragt: *Welche* Wahrheit soll gesagt werden, a) welche das Crocodil zu verwirklichen gesonnen ist, oder b) welche die Mutter wünscht, dass sie geschehen solle, *und* α) Was wirklich geschehen wird, (so ist das Dilemma eigentlich), oder β) Was beabsichtigt oder gewünscht wird? — Die Amphibolie liegt also darin, dass nicht bestimmt ist, *worin* die Wahrheit gesagt werden *solle*, und dass daher jede Partei den Gehalt der zu sagenden

*) Das Crocodil mochte *schlecht* seyn (möge man das Crocodil darum tadeln, wenn man ein Wesen, sofern es seiner Natur folgt, tadeln kann), dass es das Kind fressen wollte, aber in diesem Dilemma verfuhr es nicht unredlich, wie *Fries* sagt; denn es hat ja nicht gesagt: wenn du erräthst, Was ich *vorhabe*, sondern: Was geschehen wird. Es kann ja seinen Entschluss erst hinterher bestimmen wollen. Anm. d. V.

Wahrheit zu ihrem Vortheil, wegen ihres entgegengesetzten Verhältnisses, nämlich entweder auf das Behalten oder Zurückbehalten als Thatsache, oder auf Beides noch in der Voraussetzung beziehen kann.

Eben Diess gilt von dem noch bekannteren Beispiele über das Lehrgeld, das *Euathlus* seinem Lehrer *Protagoras*, (*Reusch* p. 709), bezahlen sollte, wenn er den ersten Process gewönne. (S. A. Gellius V, 10). Weil wegen der Unbestimmtheit der Contract sich selbst vernichtete, so thaten die Richter recht daran, gar nichts zu entscheiden. Sie hätten ihn bloss nach Billigkeit entscheiden müssen, welches nicht ihr Beruf war.

Ein Beispiel des Dilemma cornutum in einer spanischen Erbschaft ist noch lehrreicher. Der Erblasser hatte vermacht: die Jesuiten sollten seinen Söhnen entweder 100,000 Realen, oder Das, was *sie* wollten (*che quieren*; hier ist unbestimmt: *haben* wollten, oder *geben* wollten), geben. Also entschieden die Richter: die ganze Erbschaft, (welche nämlich die Jesuiten *wollten*). Es ist in logischer Hinsicht gleichviel, ob es geschichtlich wahr ist.

Hierher gehört dessgleichen das Dilemma des Favorinus (beim Gellius XIV, I, p. 640; *Reimarus* Vernunftlehre p. 100).

„Wenn man Sterndeuter fragen wollte, so müsste man entwe-
„der Gutes, oder Schlimmes von ihnen wissen wollen, und in
„beiden Fällen würden sie Wahres, oder Falsches verkündigen."

Nun soll durch Aufhebung des ganzen Hintergliedes, nach allen seinen vier Fällen auch das Vorderglied aufgehoben werden, also im *modo tollente per inductionem*.

Die Form des Schlusses ist also im modo quadripliciter (tetratomice) tollente diese, (S. Tafel V, Sch. 102):

künftiges	falsches	Gutes
	wahres	Schlechtes.

Also: 1) Man soll nicht falsche Verkündigung des Schlechten verlangen, denn sie machte nur vergebliche Furcht;

2) keine falsche Verkündigung des Guten, denn man fände seine Hoffnung betrogen;

3) keine wahre Verkündigung des Schlechten, denn man machte sich vor der Zeit unglücklich;

4) keine wahre Verkündigung des Guten, denn man wartete mit Ungeduld und machte sich vor der Zeit unglücklich.

Die *Antistrophe* beruht darauf, dass jeder der vier Fälle sich auf entgegengesetzte Art und Weise auf das Gefühl bezieht.

Also: *zu* 1. Man soll eine falsche Verkündigung des Schlech-

ten wünschen; denn die Furcht macht vorsichtig, und man hat hernach eine um so grössere Freude.

Zu 2. eine falsche Verkündigung des Guten; denn man hat doch wenigstens die Freude des Vorgefühls, und verliert dabei nichts, da es doch einmal zum Verdruss nicht geschieht.

Zu 3. eine wahre Verkündigung des Schlechten; denn der Schmerz des Vorgefühls ist mit dem schrecklichen Schmerze des unvermutheten Geschehens nicht zu vergleichen, und man stählt sich dadurch, so dass man den Schmerz beim Eintreten des Uebels leichter ertragen kann.

Zu 4. die wahre Verkündigung des Guten, denn man gewinnt dadurch die Freude des Vorgefühls; und die Freude beim einstigen Erfolg wird zwar vielleicht nicht stärker, aber dafür inniger und gründlicher.

Der *Hauptfehler* hiebei ist: *dass hier nicht das Sittliche, die Rechtschaffenheit und Tugend selbst, sondern Lust und Schmerz als Bestimmgrund angenommen ist.* Da aber der rechtschaffene Mann *danach* sich garnicht entscheidet, so passt auf ihn weder die *Strophe* noch die *Antistrophe*, sondern: *in jedem Falle wird es ihm lieb seyn, das Künftige, auch das Unvermeidliche, zu wissen, weil er danach sein individuelles Wollen und Handeln richten kann.* Wenn er aber auch *nicht* weiss, so *murrt* er nicht, sondern richtet sich *auch danach.*

Das *Trügerische* liegt überhaupt:

a) in Unbestimmtheit	der Eintheilgründe,
b) in Unvollständigkeit	der Eintheilglieder.

Da nimmt jede Partei auf entgegengesetzte Weise auf Das Rücksicht, was ihr günstig ist, und auf Das nicht Rücksicht, was ihr ungünstig ist.

In folgendem *Sophisma dilemmaticum* ist das Trügerische in doppelter Unbestimmtheit, und zugleich in Unvollständigkeit der Eintheilglieder:

„Wenn Gott ist, so muss Gott entweder unendlich, oder end-„lich seyn."

„Aber *unendlich* ist Gott nicht, weil das Unendliche nicht „zu Ende gebracht werden kann (kommt), also unvollkom-„men ist."

„Aber auch *endlich* ist Gott nicht, sonst mangelte Gott etwas „Wesenliches, also wäre Gott ebenfalls unvollkommen."

„Also ist Gott nicht."

Die erste Unbestimmtheit ist die des Unendlichen; es wird nicht unterschieden *das Unbeendbare* von *dem ansich Grenzelosen,*

dem ansich unbedingt Ganzen. Die zweite ist in dem Worte: *ist*, weil nicht bestimmt ist, ob *ansich als ganzes Eines, selbes, Wesen*, oder: *insich, untersich* und *durchsich.* In letzterer Hinsicht ist auch Gott alles Endliche insich.

Also sollte die unmittelbare Folgerung dreigliedig (*trilemmatisch*) seyn: Wenn Gott ist, so ist Gott entweder *an sich grenzenlos*, oder *unbeendbar*, oder *endlich.* Nun ist Gott als ganzes Wesen nicht endlich, auch nicht unbeendbar, aber wohl *an sich grenzenlos*, d. i. unbedingt ganz. Und Diess ist die sachliche Wahrheit. Es hat dieses Dilemma also diese Form: (S. Taf. V, Sch. 103) statt der wahren: (Sch. 104). (Vergl. hierüber *Fries's* Auflösung desselben.)

Von dem dreisatzigen Schlusse. (*S. Abriss S.* 128 — 136).

Wir haben nun die Betrachtung der unmittelbaren Folgerungen, oder der zweisatzigen Schlüsse, soweit es hier zweckmässig ist, vollendet. Es folgt also die Betrachtung der innern Mannigfalt der dreisatzigen Schlüsse, der eigentlichen Syllogismen. Da erinnere ich nun zuerst an die allgemeine Erklärung des dreisatzigen Schlusses, die oben entwickelt worden ist. Es ist kurz folgende: Wenn drei Glieder sich so gegeneinander verhalten, dass zwei dadurch gegebene Urtheile ein drittes begründen, so bilden diese drei Glieder, und die dadurch gegebenen drei Sätze, einen Schluss.

Zunächst also soll diese Erklärung durch ein allgemeines Beispiel erläutert werden, welches zugleich in unser allgemeines Schema gebracht, und durch ein ganz bestimmtes Beispiel dargestellt ist. Wir wollen also drei Glieder annehmen: *a*, *b*, *c*. Das Eine, *c*, soll seyn: Naturproduct, oder endliches Naturgebilde; das zweite Glied: organisches Naturproduct; diess ist ganz enthalten in dem höheren Gliede: *c*, Naturproduct überhaupt; wir wollen es *b* nennen. Da finden wir nun, dass das Naturproduct auch noch in sich enthält: unorganisches Naturproduct, *α*, worauf wir aber hier nicht hinsehen. Um aber das Bild der Sache angemessen zu machen, wollen wir auch dieses Glied beisetzen: *α*, unorganisches Naturproduct, (S. Tafel V, Schema 105). Nun wollen wir ein drittes Glied annehmen, welches wieder ganz enthalten seyn soll in dem Gliede *b*; es soll seyn: *Thier*: und wir wollen es *a* nennen. Diess ist also wieder ganz enthalten in dem Gliede: organisches Naturproduct. Aber *b* enthält auch noch ein anderes Glied in sich, worauf wir jetzt nicht hinsehen; es ist der Begriff: Pflanze, *β*. Wir haben also hier ein Ganzes von *Gliedern*, und zwar hier von *Begriffen*, welche in

und untereinander in ganz bestimmten Verhältnissen enthalten sind. Daraus wählen wir drei aus: Thier, organisches Naturproduct, und Naturproduct. Nun wollen wir das Verhältniss von Thier zu Naturproduct: *a* zu *c*, betrachten. Wer nun schon unmittelbar einsieht, dass ein Thier ein Naturproduct ist, Der braucht gar keinen Schluss weiter, aber er erkennt denn doch auch keinesweges, Was an sich stattfindet: dass zwischen diesen beiden Gliedern noch das Glied: *b*, ist. Wenn ich nun aber das Verhältniss: *a* zu *c*, Thier zu Naturproduct, mittelst des Gliedes: organisches Naturproduct, *b*, erkenne, dass also *b das vermittelnde Glied* (terminus medius) ist: so *schliesse* ich; und zwar wird in diesem Falle der Schluss so gestaltet seyn: jedes organische Naturproduct ist überhaupt Naturproduct; wenn ich nun das Verhältniss von *a* zu *b* betrachte, so finde ich hier: jedes Thier ist organisches Naturproduct, und daraus folgt das Schlussurtheil: also ist auch jedes Thier ein Naturproduct, (Taf. V, Sch. 106).

Sehen wir darauf hin, worauf die Befugniss dieser Abfolgerung beruht, so sehen wir, dass es darauf ankommt, welches Verhältniss die drei Glieder: *a*, *b*, *c*, dem Umfange nach haben, und zwar darauf, dass *a* mit *c* vermittelst *b* dem Umfange nach verbunden ist, oder zusammenschliesst. Und da hier *a* ganz in *b*, und wiederum *b* ganz in *c* ist, so ist ersichtlich, dass auch *a* ganz in *c* ist; so dass also hier richtig geschlossen werden kann: alles *a* ist *c*. — Bei der Darstellweise, deren ich mich hier bediene, haben wir: erstlich, den reinen Gedanken im Allgemeinen, zweitens den Schematismus, oder das Begriffbild, zur Erläuterung, drittens ein individuell bestimmtes Beispiel; und durch die Vereinigung dieser drei Momente wird der Gegenstand, hoffe ich, völlig klar werden; wiewohl die begriffbildliche Darstellung ansich die Sache deutlicher macht, als alle einselne Beispiele.

34. Betrachten wir nun das letzte Beispiel noch genauer, um einige weitere Bestimmnisse des Schlusses daran zu erfassen. (S. Taf. II, A, 1). Es war angenommen: *a*, Thier; *b*, Organismus; *c*, Naturproduct. Hier stehen nun die drei Glieder im Verhältnisse des Untereinander-Enthaltenseyns. Der erste Satz, der daraus hervorging, war: alles *b* ist *c*. Hier ist also der Obersatz: alles *b* ist *c*, allgemein, von der Form: *a*; der Untersatz ist auch allgemein, *a*, und der Schlusssatz ebenfalls. Wir haben also hier die Form der Sätze *aaa*. Die Befugniss aber, den allgemeinen Schlusssatz abzuleiten, beruht darauf, dass, da *a* Theil von *b*, und *b* wieder Theil von *c* ist, folglich auch *a* Theil von *c* ist. Was also ausgesagt wird von *b* in Ansehung *c*, das muss auch ausgesagt werden von *a* in Ansehung *c*. Diess druckt man gewöhnlich so aus: Was von dem Ganzen, *b*, gilt, Das gilt auch

von dem Theile, *a*. Denn es gilt hier von dem Begriff: Organismus, dass er unter dem Begriff: Naturproduct, enthalten ist, folglich gilt diess auch von einem jeden, dem Begriffe: *b*, untergeordneten Theilbegriffe, wie hier von dem Begriffe: *a*, Thier. Diess druckten die Scholastiker so aus: quidquid dicitur s. praedicatur de omni, id dicitur etiam de aliquo. Das heisst: Was vom Ganzen ausgesagt wird, Das gilt auch vom Theile. Daher nannte man diesen Satz das *dictum de omni*. Es ist also hier geschlossen worden nach dem dictum de omni. Man spricht diesen Grundsatz auch wohl so aus: quidquid valet de omni, id valet etiam de aliquo, d. h. Was von Allem gilt, Das gilt auch von Einigem. Freilich muss man aber dabei wohl bemerken, dass diese Grundsätze nur von dem Verhältnisse des Umfanges gelten, d. h. von dem Verhältnisse des Ineinanderseyns; denn sonst wären sie falsch, wie diess in der synthetischen Logik (Abriss S. 139 f.) gezeigt wird.

Nun wollen wir auch ein Beispiel danebenstellen von eigenschaftlichen Gliedern, und Diess durch Vierecke andeuten. (S. Taf. V, Sch. 107). Wir wollen also wiederum denken, dass das erste Glied: *a*, enthalten ist in dem zweiten Gliede: *b*, und dass das zweite Glied: *b*, wieder enthalten ist in dem dritten Gliede: *c*. *a* soll seyn: *Denken*, *b Thätigkeit*, *c Verursachung*, *Causalität*. Da haben wir also folgende zwei Urtheile als Prämissen. Jede Thätigkeit ist eine Ursachlichkeit, eine Verursachung; diess ist der Obersatz, *ob* zu *c*. Zweite Prämisse, oder Untersatz: alles Denken ist eine Thätigkeit, *oa* zu *b*, daraus ergiebt sich der Schlusssatz: alles Denken ist eine Verursachung, *oa* zu *c*; wiederum in der Form *aaa*, weil alle drei Sätze allgemeinbejahig sind. (Sch. 106). Hier haben wir also blosse Eigenschaftbegriffe, blosse Wesenheiten. Nun nennt man aber auch Eigenschaften oder Wesenheiten *Merkmale*, notas, weil sie unterandern auch dazu dienen, sich das Eigenthümliche eines Gegenstandes zu merken. Wir können also auch sagen: wir haben hier Urtheile im Verhältnisse erkannt, deren Glieder *notae* sind, und zwar stehen diese *notae* in folgenden Beziehungen: Ursachlichkeit ist ein Merkmal der Thätigkeit, und Thätigkeit ist wieder ein Merkmal vom Denken, also ist *c*, Ursachlichkeit, ein Merkmal des Merkmales von *a*. Daher kann man sagen: *c* ist gegen *a* eine *nota notae*; also auch: dass die Befugniss dieser Abfolgerung darauf beruht, dass *c* ein Merkmal des Merkmales von *a* ist. Diess drucken die Scholastiker so aus: es werde hier geschlossen nach dem Grundsatze: *nota notae est nota rei ipsius*; ganz fasslich so: wenn ein Gegenstand ein Merkmal hat, und diess Merkmal hat wieder ein Merkmal, so ist diess letzte ein Merkmal des Dinges. Das ist nun kein and-

rer Grundsatz, als der des dictum de omni; sondern das dictum de omni selbst, nur angewandt auf Eigenschaften *).

In diesen beiden Beispielen nun kommen lauter bejahige Urtheile vor, wir wollen also zwei Beispiele hinzusetzen, wo auch verneinige Urtheile im Syllogismus sich finden. Daher wollen wir erstlich annehmen, dass ein Glied sey ausser dem andern: *b* ausser *c*; und ein drittes Glied: *a*, welches ganz in *b* enthalten ist, z. B. *a* bedeute *Fisch*, *b Thier*, *c Pflanze* (S. Taf. II, A, 21): so sieht man gleich, dass hiemit zugleich gedacht ist, dass alle Fische keine Pflanzen sind, weil sie Thiere sind, und weil alle Thiere nicht Pflanzen sind. Wir haben also hier folgende Sätze: alles *b* ist nicht *c*, alle Thiere sind nicht Pflanzen. Nun haben wir den Untersatz für das Verhältniss von *a* gegen *b*: alles *a* ist *b*, und daraus folgt: dass alles *a* nicht ist *c*. Hier ist der Obersatz allgemein verneinend, *c*, der Untersatz aber allgemein bejahig, *a*, und daraus folgt der allgemein verneinte Schlusssatz: *c*. Der Schluss hat also die Form: *eae* (Taf. V, Sch. 108). Der Grund aber der Consequenz liegt darin, dass *c* ganz aus *b* ausgeschlossen, und dabei *a* ganz in *b* eingeschlossen ist; weil also von allen Thieren verneint wird, dass sie Pflanzen sind, so muss auch von den Fischen, da sie ganz in der Thierheit enthalten sind, verneint werden, dass sie Pflanzen sind. Man schliesst also hier nach folgendem Grundsatze: *wovon das Ganze ausgeschlossen ist, davon ist auch jeder Theil desselben ausgeschlossen.* Oder auch so: *Was von dem Ganzen verneint wird, Das wird auch von jedem seiner Theile verneint.* Diess drucken die Scholastiker so aus: quidquid non dicitur (negatur) de omni, id neque dicitur (negatur etiam) de aliquo, oder auch so: quidquid dicitur de nullo, id neque dicitur de aliquo. Und man nannte diesen Grundsatz das *dictum de nullo*.

Nun wollen wir auch ein ähnliches Beispiel von bloss eigenschaftlichen Gliedern geben. Setzen wir also zwei Glieder, die ganz aussereinander sind: *b* ganz ausser *c*, und ein drittes Glied: *a*, welches ganz in *b* enthalten ist. (Sch. 109). Es soll *a* seyn: *kreiskrumm*, das ist: *gleichförmigkrumme Linie*; *b* soll seyn: *krumm*,

*) Es ist ein Missbrauch, wenn man jeden Begriff, er mag ein Wesen oder eine Eigenschaft bezeichnen, ein Merkmal, nota, nennt; und noch fehlerhafter ist es, wenn man unter diesem Worte sogar jedes Glied des Urtheiles und des Schlusses begreift; so wie diess in vielen, selbst neueren Lehrbüchern der Logik immer noch geschieht. Da Gott das erste, unbedingte Glied des Urtheiles und des Schlusses ist, so folgte daraus, wenn: Gott, in einem Schlusse als Bestimmglied, *c*, im Obersatze eines Schlusses vorkommt, aber *b* und *a* endliche Dinge sind, die sinnlose Behauptung, dass Gott als Eines, selbes, ganzes Wesen, ein Merkmal des Merkmales (nota notae) für endliche Dinge seye. Anm. d. V.

c soll seyn: *gerade*; so haben wir folgende Urtheile. Der *Obersatz*: alles Krumme ist nicht gerade; der *Untersatz*: alles Gleichförmigkrumme ist krumm, oder: jeder Kreis ist eine krumme Linie; und daraus ergiebt sich der *Schlusssatz*: jeder Kreis ist nicht eine gerade Linie. Also wird wiederum in der Form: *eae*, geschlossen, und es gilt auch hier das dictum de nullo. Denn Was jeder krummen Linie überhaupt abgesprochen wird, Das muss auch dem Kreise abgesprochen werden. Da man nun aber Eigenschaften *Merkmale*, oder notas, nennt, so kann man Diess so ausdrucken: *Ein Merkmal, was dem Merkmale einer Sache widerspricht, widerspricht der Sache selbst*; oder: quidquid repugnat notae, repugnat rei ipsi; und in diesem Falle hier genauer: nota repugnans notae repugnat rei ipsi. Dabei bemerken wir, dass dieser Ausdruck: repugnat, allzu unbestimmt ist, indem hier bloss von einem Verhältnisse des Umfanges die Rede ist. Man sollte so sagen: quidquid negatur de nota rei, id negatur de re *).

Jetzt lassen Sie uns nur *die eigenthümliche Wesenheit des dreisatzigen Schlusses, oder des Syllogismus*, genauer betrachten. Jeder Syllogismus besteht aus *drei Gliedern*, und *nur* aus drei Gliedern; weil das Verhältniss von zwei Gliedern mittelst eines dritten Gliedes bestimmt wird, und zwar nach dem Satze des Grundes, oder des Inenthaltenseyns und des Aussereinanderseyns. Wenn wir nun irgend drei Glieder annehmen, so können wir sogleich bestimmen, wie viele Verhältnisse oder Urtheile überhaupt dadurch gegeben sind. Es seyen also die drei Glieder gegeben: *a*, *b*, *c*, und, wiederum zur Erläuterung, mögen sie wie in dem ersten angeführten Beispiele sich verhalten. So haben wir dadurch folgende Urtheile begründet; erstlich: *a* zu *b*, und das umgekehrte Verhältniss, *b* zu *a*, und zwar in diesem Beispiele ist *a* ganz in *b* enthalten, also alles *a* ist *b*, aber das umgekehrte Urtheil ist in diesem Beispiele nicht allgemein, und es heisst: nur einiges *b* ist *a*. Zweitens ist bestimmt das Verhältniss von *a* und *c*, und zwar erstlich von *a* zu *c* und dann das umgekehrte Verhältniss: von *c* zu *a*; in unserm Beispiele haben wir: alles *a*

*) Wie ich schon oben bemerkt habe, so führe ich diese scholastischen Ausdruckungen nicht desswegen an, weil ich es ansich für nöthig hielte, oder weil ich an diesen Brocken aus fremden Sprachen, die noch dazu meist dem guten Redegebrauche dieser fremden Sprachen unangemessen sind, ein besonderes Wohlgefallen hätte, sondern darum, weil sie in allen Darstellungen der Logik als die gewöhnlichen Ausdruckungen der Grundsätze für das Schliessen aufgestellt sind; und weil daher Jeder, der sich mit Logik beschäftigt, schon desshalb damit bekannt seyn muss, damit er Andre verstehe, welche sich an diese Ausdruckungen gewöhnt haben. Sonst wäre es weit besser, die reindeutsche Rede nicht durch fremdsprachliche Wörter und Rednisse zu entstellen und zu unterbrechen. Anm. d. V.

ist *c*, aber umgekehrt haben wir nur: einiges *c* ist *a*. Drittens aber ist auch bestimmt das Verhältniss von *b* und *c*, wir haben nämlich erstlich *b* zu *c*, und umgekehrt auch *c* zu *b*. In unserm Beispiele haben wir nämlich: alles *b* ist *c*, aber umgekehrt: nur einiges *c* ist *b*. Dieses stellt folgendes Buchstaben-Schema dar: (Taf. V, Sch. 110); oder: (Sch. 111), wo die unterstrichenen Urtheile diejenigen sind, die im gewöhnlichen Ausdrucke des Schlusses vorkommen; und in unserem Beispiele: (Sch. 112), wo *t* „*nur*" (tantum) anzeigt. Daraus folgt nun: wenn drei Glieder in Ansehung ihres Umfanges gegeneinander völlig bestimmt sind, so dass das Verhältniss eines jeden Gliedes zu jedem Gliede bestimmt ist: so sind hiedurch sechs in Ansehung des Umfanges beider Glieder und der Copula *völlig* bestimmte Urtheile begründet. Wenn nun aus solch einem bestimmten Verhältnisse dreier Glieder ein Schluss hergeleitet werden soll, so sieht man in allen bisherigen Betrachtungen der Schlusslehre (Syllogistik), nur auf *eines* dieser 6 Urtheile als zu begründendes Urtheil hin, z. B. hier: auf das Verhältniss, *a* zu *c*; und man untersucht nun, ob dieses Verhältniss, *a* zu *c*, mittelst des dritten Gliedes, hier mittelst *b*, nach dem Satze des Grundes mitgegeben ist. Das findet man nun, wenn man das Verhältniss von *b* zu *c*, und auch das Verhältniss von *a* zu *b*, betrachtet; denn man sieht dann, dass, weil alles *b* in *c* ist und alles *a* in *b* ist, mithin auch alles *a* in *c* seyn müsse. *Es liegen also bei jedem Schlusse eigentlich ansich sechs Urtheile der Sache nach vor, wovon aber zwei so beschaffen seyn müssen, dass sie das dritte als Grund bestimmen.* Wenn man demnach die Lehre vom Syllogismus vollständig abhandeln will, so muss man alle gedenklichen Verhältnisse erschöpfen, welche alle drei Glieder gegeneinander haben können. Diess aber hier durchzubestimmen wäre zwecklos, weil diess von Jedem in eigner Betrachtung vorgenommen werden muss, als wozu die erste Haupt-Tafel zur Syllogistik (Steindrucktafel II.) Anleitung giebt, auf welcher alle diese Fälle combinatorisch erschöpft sind. Es sind nämlich deren 43, worin keine gleichumfangigen Glieder (*termini reciproci*) vorkommen, und ausserdem noch 13, wenn man auch gleichumfangige Glieder zulässt.

Das vorhin aufgestellte Schem wird noch deutlicher, wenn wir zu den sechs Urtheilen beisetzen, welchen Theil des Schlusses sie abgeben. Wobei I P. die erste Prämisse, II P. die zweite Prämisse und C die Conclusion bezeichnen soll. (S. Taf. V, Sch. 113), oder (Sch. 114).

Hier wollen wir nur noch die allgemeine Form eines jeden Syllogismus auf bestimmte Weise bezeichnen oder begriffbildlich (schematisch) darzeichnen. Sie ist also folgende, (Sch. 115): *Der*

Obersatz ist das Verhältniss von *b* und *c*, *der Untersatz* das von *a* und *b*, und *der Schlusssatz* das von *a* zu *c*. Ich habe mit Absicht in den Vordersätzen das allgemeine Zeichen des Verhältnisses gesetzt, und im Schlusssatze bloss nur das einseitige; weil der Obersatz seyn kann entweder *b* zu *c*, oder *c* zu *b*, und ebenso der Untersatz seyn kann entweder *a* zu *b*, oder *b* zu *a*; in Ansehung des Schlusssatzes aber man annimmt, dass dieser nur das Verhältniss: *a* zu *c*, seyn soll, und nicht umgekehrt auch das Verhältniss: *c* zu *a*. Diesen Ausdruck des Syllogismus kann man auch so gestalten, dass man durch M andeutet das Mittelglied, terminus medius, und durch P das Prädicat des Schlusssatzes, durch S aber das Subject des Schlusssatzes. So erhält man diese Form, (S. Tafel V, Sch. 116):

m .. p		M : P		medius .. major,
s .. m	oder	S : M	oder	minor .. medius,
s .. p		S : P		minor .. major.

Und wenn wir bloss die Sätze durch grosse römische Buchstaben bezeichnen, so haben wir folgenden Ausdruck:

A. Obersatz,
B. Untersatz,
C. Schlusssatz,

und wenn wir endlich durch Pfeile die Richtung der Beziehung im Urtheile anzeigen, so erhalten wir die Sinnbilder, welche auf der fünften Tafel als Schema 117 und 118 gezeichnet sind.

Da die Verhältnisse der beiden Prämissen zweiseitig sind, *b* zu *c* und *c* zu *b*, auch: *a* zu *b* und *b* zu *a*, so ist diess im Schema durch die doppelten Pfeile bezeichnet worden. Die Conclusion wird aber immer als *a* zu *c*, niemals *c* zu *a*, angenommen.

Hier ist, ehe wir weiter gehn, zu bemerken, dass *erstlich* die Glieder in einem Syllogismus so verschieden seyn können, als es überhaupt verschiedene Selbschaunisse giebt; nach der ganzen Mannigfaltigkeit, die in der ersten Grundoperation erklärt worden ist. Es können unbedingte Glieder seyn, sogar der Gedanke: Gott; es können allgemeine Glieder seyn, das ist: Begriffe; es können aber auch individuelle Glieder seyn, und zwar alle Glieder des Schlusses von Einer Art, oder alle drei von verschiedener Art, oder zwei von Einer Art und das dritte von verschiedener Art. Da wir nun oben gesehen haben, dass es weit über tausend *) verschiedene Arten von Urtheilen giebt, so folgt, dass diese Mannigfalt, der Art der Urtheile nach, im dreisatzigen Schlusse doppelt so gross ist. Im gemeinen Leben kommen zu-

*) Wird die Tafel der Urtheile noch vollständiger durchbestimmt, so findet sich weit über eine Million artverschiedener Urtheile. Anm. d. V.

meist Schlüsse vor, deren Glieder individuell sind, und unter denen also gar keine allgemeine Glieder oder Begriffe, als solche, sich finden. Dagegen in der reinen mathematischen Wissenschaft z. B. kein einsiger Syllogismus mit individuellen Gliedern vorkommt, weil diese Wissenschaft lauter allgemeine *ewige* Wahrheiten betrachtet; wohl aber ist diess bei jeder individuellen Anwendung allgemein mathematischer Lehren der Fall. Es ist daher eine falsche Ansicht des Syllogismus, wenn man behauptet, der Syllogismus bestehe allemal aus drei Begriffen, das ist, aus drei allgemeinen, ewigen Gedanken oder Selbschaunissen. Diess kann allerdings der Fall seyn, wie z. B. in allen Wissenschaften, die nur Allgemeines betrachten. Es kann aber diess auch in einem Syllogismus gar nicht stattfinden, d. h. es kann in einem Syllogismus auch kein einsiger Begriff rein als Begriff vorkommen.

Ueberhaupt aber können, wie schon vorhin erwähnt, *zweitens* die beiden Prämissen von aller gedenklichen Art seyn, nicht allein *kategorische* Urtheile. Gewöhnlich aber erläutert man die Lehre vom Schlusse bloss durch kategorische Urtheile. Ich habe schon im *Grundrisse der historischen Logik* (1803, *S.* 258 *f. und S.* 333) gezeigt, *dass die Prämissen eines Urtheils jeder Art seyn können.* Sie können also auch unterandern *hypothetisch* und *disjunctiv* seyn; dabei können sie auch nothwendige, mögliche und wirkliche Urtheile seyn; und es ist viel daran gelegen, das Eigenthümlich-Wesenliche solcher Syllogismen zu erkennen, deren Urtheile nicht bloss *kategorisch* und dabei auch nicht bloss *assertorisch* sind. Seit der Erscheinung meiner historischen Logik haben einige Logiker auch auf andre Formen des Syllogismus einige Rücksicht genommen, aber *vollständig* entwickelt findet sich dieser Gegenstand in keiner bisherigen Abhandlung der Logik, auch in meinen *gedruckten* logischen Schriften noch nicht. Ich will zunächst ein Beispiel eines *Syllogismus* anführen, *dessen beide Prämissen hypothetisch sind. Obersatz*: wenn eine Linie krumm ist, so ändert sie ihre Richtung stetig; *Untersatz*: wenn eine Linie in sich selbst zurückkehrt, so ist sie krumm; *Schlusssatz*: wenn eine Linie in sich selbst zurückkehrt, so ändert sie stetig ihre Richtung. Diess ist ein reinhypothetischer Syllogismus der Form *aaa*. Die *allgemeine Form dieses ganz hypothetischen Vernunftschlusses* ist also: (S. Taf. V, Sch. 119), oder (Sch. 120).

Auch kann es seyn, dass ein Syllogismus und eine unmittelbare Folgerung zugleich verbunden vorkommen. Z. B. wenn zugleich gefolgert wird: nun ist *a*, also auch *c*. Also: (Sch. 121).

Ferner *kann eine oder können beide Prämissen eintheilend (disjunctiv) seyn, und zwar sowohl nur in Einem, als auch zugleich in beiden Gliedern.* (Siehe zuvor zu S. 143 in der Lehre vom dis-

junctiven Urtheile). Hiervon möge ein Beispiel hier stehen: (Sch. 122), — c seye: *gleichseitig*, oder *ungleichseitig*; *b*, *geradlinige Figur*; *a* seye: *Dreieck*, *Viereck*, *Fünfeck*, ... und so weiter ohne Ende (apironomisch). So folgt hier: also ist jedes Dreieck, oder Viereck, oder Fünfeck, u. s. f. ohne Ende, entweder gleichseitig oder ungleichseitig. Ja es kann sogar eine doppelte Eintheilung in Einer, oder in beiden Prämissen vorkommen. Es sey z. B. *b Linienfigur*; α gleichseitig, β ungleichseitig; μ gleichwinklig, ν ungleichwinklig; ferner a einseitig, b zweiseitig, c dreiseitig, und so fort ohne Ende, m geradlinig, n krummlinig, und der die Reihen verbindende Strich mit dem Haken bedeute, dass beider Reihen Glieder jedes mit jedem verbunden werden müssen; dass also z. B. *b* ist = αμ oder αν, oder βμ oder βν, so gilt der Schluss: (Sch. 123). *Auch kann ein Schluss Prämissen haben, die hypothetisch und disjunctiv zugleich sind*, wonach sich dann auch der Schlusssatz richtet.

Nun folgte, dass wir den Syllogismus in seiner innern Mannigfaltigkeit betrachteten; davon aber will ich nur das Erstwesenliche, das Nothwendigste, anführen, welches man wissen muss, um sich als einen Solchen auszuweisen, der die logische Wissenschaft in ihrem jetzigen Zustande und in ihren gewöhnlichen Kunstausdruckungen, und Kunstbezeichnungen, kennt. Der Gegenstand selbst nach seiner ganzen innern Mannigfalt hat nur für den eigentlichen Wissenschaftforscher wesenlichen Werth; *theils*, weil es an sich ein würdiger Gegenstand des Betrachtens ist: *das Verfahren des Geistes im Schlusse genauer zu kennen*; *theils*, weil man die verschiedenen Formen der Syllogismen kennen muss, um *erfindend in die Tiefe der Wissenschaft einzudringen*, und um *Schlussreihen zu prüfen*, die uns von Andern dargeboten werden. Ich habe diese Lehre vom Syllogismus in dem erwähnten Abriss (vom J. 1803) vollständiger abgehandelt als zu geschehen pflegt; und alle Fälle des Verhältnisses dreier Glieder untersucht, die überhaupt im Syllogismus stattfinden können; und schon dort habe ich dasselbe combinatorische Verfahren, dessen ich mich hier bediene, durch eine vollständige schematische Tafel erläutert. Seitdem habe ich noch eine andre schematische Tafel ausgearbeitet, in welcher bei einer jeden möglichen Art (modus) von Syllogismus alle Fälle bemerkt stehen, die ansich in den Verhältnissen der drei Glieder dabei vorkommen können. Aber der Sache nach ist diese Tafel schon im Abrisse vom Jahr 1803 (S. 255 — 257) vollständig enthalten.

Fragen wir, worin die Mannigfalt des Syllogismus bestehen kann, so finden wir, dass sie lediglich in der Stellung der Urtheile und in den verschiedenen möglichen Stellungen der Glieder

in den Prämissen stattfindet. Was nun das Erste betrifft, die verschiedene Stellung der Prämissen, so kann diess für den Syllogismus gar keine Verschiedenheit begründen, denn die Beweiskraft des Schlusses beruht lediglich auf dem bestimmten Verhältnisse der drei Glieder; ob dieses so beschaffen ist, dass die drei Glieder darin zusammenschliessen. Wenn ich aber die Prämissen versetze, so wird in diesem Verhältnisse dadurch gar Nichts geändert, es entsteht bloss eine andre Anordnung meiner Betrachtung über die Sache, der Schluss selbst bleibt derselbe. Durch Versetzung der Prämissen ist also bloss eine Verschiedenheit der Ansicht, also eine bloss subjective Verschiedenheit, begründet. Es ist mit dieser Umstellung der Prämissen eines Schlusses Dasselbe, als mit der Umstellung der Glieder eines jeden Urtheiles in der Rede; welche, wenn nur in dem sachlichen Verhältnisse der Glieder nichts geändert wird, nach der Absicht der Rede *(redwesenlich)* eingerichtet werden kann. Ob ich sage: einige Menschen sind weise, oder: weise sind einige Menschen, das ist sachlich, in Ansehung des Urtheiles selbst, ganz gleichgültig. Daher kann man *Krug* nicht beistimmen, der nach der Versetzung der Prämissen und des Schlusssatzes sechs verschiedene Formen des Syllogismus annimmt, weil man *A. B. C.* sechsmal versetzen kann.

Aber ganz anders ist es in Hinsicht der Stellung der Glieder; denn eine Verschiedenheit der Stellung der Glieder bringt oft eine Veränderung des Verhältnisses der Glieder selbst mit sich, begründet also eine andre Weise zu schliessen. — Der Grund, wesshalb diese Umstellung der beiden Glieder einer jeden Prämisse nicht sachlich gleichgültig ist, sondern den Bestand des Schlusses selbst ändern kann, ist die gewöhnliche, und in der bisherigen Logik allgemein in der Schlusslehre vorausgesetzte, Unbestimmtheit der Hinterglieder, oder der bestimmenden Glieder, der Urtheile; indem es unbestimmt bleibt, ob das Hinterglied ganz oder nur zum Theil auf das Vorderglied von dem schauenden Geiste bezogen wird. (Siehe zuvor S. 198). Da wir nun aus dem Vorigen (S. 169 — 173) wissen, dass jeder solche, hinsichts der Beziehung des Hintergliedes dem Umfange nach zum Vordergliede unbestimmte, Satz nur auf bestimmte Weise umgekehrt werden kann, so ist offenbar dass im Allgemeinen auch in den Prämissen jedes Schlusses nicht die einfache Umkehrung stattfinden kann, ohne die Folgerung abzuändern. — Wäre dagegen jede der beiden Prämissen vollständig bestimmt, so würde auch durch die im Denken selbst verrichtete, nicht bloss redwesenliche Umsetzung der Glieder der Prämissen an der Folgerung und Beweiskraft allerdings Nichts geändert.

Da nun in jedem Urtheil nur zwei Glieder sind, so bekommen wir in dieser Hinsicht nur vier Fälle. Wir haben nämlich den allgemeinen Ausdruck eines Syllogismus so bestimmt, dass der Obersatz sey: das Verhältniss von *b* und *c*, der Untersatz: das Verhältniss von *a* und *b*, und dass daraus gefolgert werde: das Verhältniss von *a* zu *c*. Hier findet statt, dass man zum Obersatze annimmt entweder *b* zu *c*, oder *c* zu *b*, und dass man in beiden Fällen dabei zum Untersatze annimmt *a* zu *b* oder *b* zu *a*. Folgende Fälle gehen hieraus in wissenschaftlicher Anordordnung hervor: (Siehe die sich hier ergebende *Hälftafel der Schlussfiguren* auf der zweiten Steindrucktafel oben links). Obenhin wollen wir den Obersatz, *A*, setzen, darunter den Untersatz, *B*, und darunter den Schlusssatz, *C*; so haben wir das Verhältniss, dass der Obersatz ist: *b* zu *c*, und der Untersatz: *a* zu *b*, und dann der Schlusssatz: *a* zu *c*. Nun können wir zunächst den Obersatz umsetzen, also: *c* zu *b*, und den Untersatz können wir unverändert lassen, *a* zu *b*, dann kann in manchen Fällen ebenfalls erschlossen werden das Verhältniss von *a* zu *c*. Nun müssen wir aber auch den Untersatz versetzen. Also erstlich wieder den Obersatz, *b* zu *c*, und dann den Untersatz, *b* zu *a*; da kann nun in manchen Verhältnissen der drei Glieder auch geschlossen werden: *a* zu *c*. Ferner im vierten Falle ist Obersatz: *c* zu *b*, Untersatz: *b* zu *a*, und Schlusssatz: *a* zu *c*.

Diese verschiedenen Fälle hat zuerst, soviel wir wissen, *Aristoteles* entwickelt, mit Ausnahme des vierten, den er nicht bemerkte, weil er nicht combinatorisch verfuhr. Der Philosoph und Arzt, *Galenus*, sah diesen vierten Fall zuerst. Man nennt diese verschiedenen Formen des Schlusses *Figuren* (σχήματα συλλογισμοῦ) weil durch die verschiedene Stellung der Glieder in den Prämissen eine Gestaltverschiedenheit entsteht. Diese Figuren werden sehr deutlich durch den Schematismus des Dreiecks. *Figur I*, (S. Tafel V, Sch. 124). Hier geht man von *b* zu *c*, dann von *a* zu *b*, und dadurch vermittelt von *a* zu *c*, — die einfachste Weise, weil man in derselben Richtung geht. Daher nennt man auch die *erste Figur* die *natürliche Figur*, *(Figura naturalis)*. — *Figur II*, (Sch. 125). Hier gehen wir zuerst von *c* zu *b*, also vom Hintergliede der Conclusion aus. Dann gehen wir von *a* zu *b*, und erkennen daraus mittelbar die Beziehung von *a* zu *c*. — *Figur III*, (Sch. 126). Hier gehen wir von *b* zu *c* und dann von *b* zu *a*, und dadurch vermittelt von *a* zu *c*. Hier geht man also vom vermittelnden Gliede aus. — *Figur IV*, (Sch. 127). Hier geht man von *c* zu *b* und dann von *b* zu *a*, und dadurch vermittelt von *a* zu *c*. Dieses ist die ganz umgekehrte Weise der ersten Figur, sowie die dritte die ganz umgekehrte der zweiten ist.

Diess also ist die Grundverschiedenheit des Syllogismus nach der Stellung der Glieder.

Aber innerhalb dieser Verschiedenheit entsteht noch eine grössere Mannigfaltigkeit dadurch, dass die Glieder so darin verbunden seyn können, dass die Prämissen alle Grundformen der Urtheile haben können; das ist: der Obersatz sowohl wie der Untersatz können beide allgemein, oder einseln, entweder bejaht, oder verneint seyn. Z. B. in den neulich angeführten Beispielen hatten wir bloss die Form: *aaa*, und *eae*. Wird also gesagt: ein Schluss hat die Weise: *eae*, so heisst es, der Obersatz ist allgemeinverneint, der Untersatz allgemeinbejaht und der Schlusssatz ist allgemeinverneint. Die Glieder dieser Verschiedenheit der Syllogismen nach der Art der Prämissen nennt man gewöhnlich *Schlussarten* (modus), besser: *Schlussabarten*, oder *Schlussbestimmnisse*; und man ordnet sie ferner zugleich an nach den vier verschiedenen Figuren, nach welchen sie stattfinden. Wenn man nun alle *mögliche* Schlussarten wissenschaftlich entwickeln will, so muss man überhaupt alle gedenkliche Fälle des Verhältnisses dreier Glieder vollständig betrachten, und untersuchen, in welchen dieser Fälle irgend eine *Schlussweise (modus)* nach der ersten, zweiten, dritten, oder vierten Figur sich ergiebt. Nun sind überhaupt 43 Fälle aller möglichen Verhältnisse dreier Glieder, worunter keine gleichumfangigen, (keine termini reciproci) sind, und ausserdem noch 13 solche, worin gleichumfangige Glieder vorkommen. Bei der Untersuchung nun aller dieser sachlichen Verhältnissfälle findet man, dass es sehr viele Fälle giebt, in denen nach keiner Figur ein Schluss gemacht werden kann, weil man die beiden Prämissen in Ansehung des Prädicats unbestimmt lässt, so dass man nicht wissen kann, ob das Hinterglied in Ansehung des Vordergliedes ganz zugetheilt (distribuirt, s. S. 121) ist oder nicht. Ferner findet man, dass mehre modi, und verschiedene Figuren zugleich stattfinden, und *dass der gültigen Schlussarten (modi) überhaupt nur* 19 *sind. Aristoteles* hatte die Sache nicht combinatorisch angegriffen, und auch die vierte Figur weggelassen; dennoch hat er die 14 ersten Schlussweisen, oder *modos*, der drei ersten Figuren richtig und vollständig gefunden. *Galenus* setzte die fünf übrigen hinzu. Diese verschiedenen *Schlussarten* (*τρόπους συλλογισμοῦ*, *modos syllogismi*) suchten schon die *Aristoteliker* in *versus memoriales* zu bringen; dann aber ebenfalls die *Scholastiker* in andre, lateinische, welche ich kurz anführen will, weil diese Kunstnamen der Schlussarten oft vorkommen, sogar im gemeinen Leben, auch wohl scherzweise.

35. Zuerst will ich die Benennungen angeben, welche die *Aristoteliker* für die modos der drei ersten Figuren angenommen ha-

ben. Es sind lauter dreisylbige Wörter, wobei jede Sylbe einen Satz andeutet, und die Vocale die Art des Satzes anzeigen. Also für die *erste* Figur: *γράμματα, ἔγραψε, γραφίδι, τεχνικός.* Für die *zweite* Figur: *ἔγραψε, κάτεχε, μέτριον, ἄχολον.* Für die *dritte* Figur: *ἅπασι, θέναρος, ἰσάκις, ἀσπίδι, ὅμαλος, φέριστος.* Die Consonanten haben in diesen Wörtern, soviel mir bekannt, keine besondere Bedeutung. Aber weit künstlicher sind die versus memoriales über die vier Figuren und alle modus, welche aus der letzten scholastischen Zeit herrühren. Für die *erste* Figur: *barbara, celarent primae darii ferioque.* Für die *zweite* Figur: *cesare, camestres (cacrenen), festino, baroco (facrono) secundae.* Für die *dritte* Figur: *tertia grande sonans recitat: daraptin felapton; adjungens disamis, datisi bocardo (docambroc), ferison.* Für die *vierte* Figur: *calemes (cacresen), bamalip, dimatis, fesapo, fresiso.*

Diese seltsamen Klänge mögen wundernehmen, aber nichtsdestoweniger ist diese Benennung ein nicht zu verachtendes Kunststück der Bezeichnung. Auch die Consonanten sind dabei bedeutsam. Denn in der ersten Figur bedeuten die Consonanten zwar für sich selbst nichts, ausser dass sie in alphabetischer Ordnung fortschreiten: *b, c, d, f*; aber in den andern Figuren fangen nun alle diese Namen entweder mit *b*, oder *c*, oder *d*, oder *f* an, um anzuzeigen, auf welche Schlussart (modus) der ersten Figur die Schlussarten (modi) der andern Figur zurückgebracht (reducirt) werden können. Die andern Consonanten aber: *s, m, p, c,* deuten die Weise an, wie ein jeder modus auf einen modus der ersten Figur zurückgeführt (reducirt) werden kann. Mit dieser Reduction aber wollen wir uns hier nicht abgeben. Wer sie kennen lernen will, Der findet sie durchgeführt in meinem Grundriss der historischen Logik, und in *Reuschii systema logicum,* auch bei *Krug*, und mehren anderen älteren und neueren Logikern.

Mehre Philosophen behaupten zwar, die Lehre von den verschiedenen Schlussarten (modis) der zweiten, dritten und vierten Figur sey eine unnütze Grübelei und eine leere Spitzfindigkeit der Schule; und diess hat *Kant* in einer besonderen Abhandlung zu zeigen gesucht. Diess ist aber aus folgenden Gründen unwahr; denn: 1) Jede Schlussart, jeder *modus*, ist ein Ausdruck für ein ganz bestimmtes Verfahren des Geistes im Erkennen, muss also in der Logik erkannt werden. 2) Selbst im gemeinen Leben kommen alle diese Arten, oder modi, des Syllogismus häufig vor, keinen einsigen ausgenommen. Der Logiker würde also nicht einmal das Verfahren des gemeinen Bewusstseyns verstehen, wenn er diese Syllogismen nicht kennte. 3) Jede Figur hat auch solche Schlussweisen (modos), *nach welchen in der ersten Figur nicht geschlossen werden kann*; mit andern Worten: es giebt unter

den genannten 56 Fällen der Verhältnisse der drei Glieder mehre, in welchen man nach der ersten Figur garnicht schliessen *kann*, also nach Schlussarten (modis) der andern Figuren schliessen *muss*. Ja in der zweiten Figur ist der modus: *aoo*, *baroco*, so beschaffen, dass nach ihm in keiner andern Figur geschlossen werden *kann*. Diesen Umstand der eigenthümlichen Wesenheit mehrer modi habe ich zuerst wider *Kant* erinnert, weil bei der combinatorischen Durchforschung mirDiess nicht entgehen konnte, was *bis dahin*, so viel ich weiss, kein Logiker bemerkt hatte.

Nun will ich von jeder Figur einen modus schematisch und durch ein Beispiel erläutern. Wir wollen zuerst aus der ersten Figur den modus *darii* nehmen. Dieser modus ist einer der unbestimmtesten, weil darin 12 verschiedene Verhältnisse vorkommen, von den 56 überhaupt möglichen. Davon will ich nun den 14ten Fall in der ersten Haupttafel nehmen (Taf. II), die ich dieser Schrift beigefügt habe. Da haben die drei Glieder folgendes Verhältniss: dass *b* und *a* theilweis ineinander sind, aber *b* ganz in *c*, *a* theilweis ausser *c* ist. Nun wollen wir die Glieder Folgendes bedeuten lassen: *a* gleichseitige Figur, *c* geradlinige Figur, *b* geradliniges Dreieck. Dann ist es offenbar, dass sie dieses Verhältniss gegeneinander haben, weil einige gleichseitige Figuren geradlinige Figuren sind. Nun wollen wir daraus schliessen nach der ersten Figur: alles *b* ist *c*, einiges *a* ist *b*, und daraus folgt: dass einiges *a* auch *c* ist, dass einige gleichseitige Figuren auch geradlinige Figuren sind, (S. Tafel V, Schema 128). Also alles *b* ist *c*, gemäss der genannten Form: *a*. Die erste Prämisse ist also *a*, die zweite *i*, und daraus ist wieder *i* gefolgert. — Im Beispiele ausgedruckt heisst also der Schluss so: alle geradlinige Dreiecke sind geradlinige Figuren, einige gleichseitige Figuren sind geradlinige Dreiecke, also sind einige gleichseitige Figuren geradlinige Figuren.

Nun ein Beispiel von der zweiten Figur, vom modus *cesare*; dieser ist sehr bestimmt, er kommt nur in zwei Fällen vor, in dem einen ohne gleichumfangige Glieder, in dem andern mit zwei gleichumfangigen Gliedern, das ist in der Tabelle, dem 27ten und XIten Fall. *Der Obersatz* ist: alles *b* ist nicht *c*; *der Untersatz*: alles *a* ist *b*, also ein allgemeinbejahter Satz; und *die Folgerung* ist der allgemeinverneinte Satz: alles *a* ist nicht *c*. (Sch. 129). Z. B. wenn wir setzen: *a* Kreis, *b* krumme Linie, *c* gerade Linie, so ist der Kreis ganz unter die krumme Linie geordnet, die krumme Linie aber ist von der geraden ganz ausgeschlossen, folglich ist auch der Kreis von der geraden ausgeschlossen.

Nun will ich noch den Fall *baroco* erklären, wovon vielleicht das Wort: *barok*, herkommt, weil dieser Fall soviele merkwürdige

Eigenschaften hat, er ist sehr unbestimmt, denn er kommt in 8 Fällen vor, unter andern im 22ten Falle, wo sich die Glieder so verhalten, dass *c* ganz in *b*, *a* ganz ausser *c*, aber theilweis in *b* ist. Z. B. *a* soll seyn: in sich zurückkehrende Linienfigur, nämlich, es mag eine krummlinige oder eine geradlinige Figur seyn, die in sich zurückkehrt. Z. B. ein Kreis oder ein geradliniges Vieleck; *b* soll seyn krumme Linie; *c* soll seyn Spirallinie. Diese drei Glieder sind in dem genannten Verhältnisse, und es gilt, (Sch. 130):

alles *c* ist *b*	*a*
einiges *a* ist nicht *b*	*o*
einiges *a* ist nicht *c*	*o*

In unserm Falle ist sogar das ganze *a* nicht *c*, aber weil diess nicht in den übrigen Fällen gilt, wo der *modus baroco* statthat, so kann das allgemeinverneinige Urtheil in diesem Falle nicht angenommen werden; aber wenn alles *a* nicht *c* ist, so ist gewiss auch einiges *a* nicht *c*. Wenn wir nun den Satz nach unserm Beispiele ausdrucken, so heisst er so: jede Spirallinie ist eine krumme Linie, einige in sich zurückkehrende Linienfiguren sind krumme Linien, also sind einige in sich zurückkehrende Linienfiguren nicht Spirallinien. An diesem Beispiele sieht man sogleich, dass eine Schlussform in der ersten Figur nicht möglich ist. Denn wenn ich diesen Schluss in die erste Figur brächte, so hiesse er so: einiges *b* ist *c*; — weil nämlich in der ersten Figur im Obersatze das Mittelglied Subject seyn muss, so müsste ich nach der ersten Figur urtheilen: nur einiges *b* ist *c*; — der Untersatz aber müsste seyn: einiges *a* ist nicht *b*, da wäre also der Obersatz particular und der Untersatz particular, woraus nichts folgt, weil kein modus *ii* in der ersten Figur gültig ist, sowie überhaupt in keiner Figur. Nun ist aber diess Verhältniss *a b c* ein wesenliches Verhältniss, welches unzähligemal vorkommt, und in diesem Verhältniss kann also nur geschlossen werden nach der Form *baroco* in der zweiten Figur; keineswegs also nach der ersten Figur, auch nicht nach irgend einer andern, welches zu zeigen zu weitläufig wäre. Es ist also keine leere Spitzfindigkeit, diese modos der Figuren zu betrachten.

Nun zunächst ein Beispiel eines modus der dritten Figur, *felapton*. Dieser kommt in vier Fällen vor. Hier will ich den zwölften Fall zum Beispiel nehmen, wo die Glieder das Verhältniss haben, dass *b* ganz ausser *c*, beide aber zusammen in *a* sind; *a* soll seyn: organisches Naturproduct, *b* Pflanze, *c* Thier: so haben wir folgenden allgemeinen Ausdruck des Schlusses (Taf. V, Sch. 131): alles *b* ist nicht *c* in der Form: *e*; im Untersatze aber, wo wir die Glieder umkehren müssen wegen der dritten

Figur, haben wir: alles *b* ist *a*, also die Form: *a*, und daraus folgt: einiges *a* ist nicht *c*, in der Form: *o*. Das ist: alle Pflanzen sind nicht Thiere, aber alle Pflanzen sind organische Naturproducte, also sind einige organische Naturproducte nicht Thiere.

Endlich noch ein Beispiel von der vierten Figur: den modus *fesapo*. Dieser modus findet auch in vier Fällen statt, davon wähle ich wieder den 12ten aus, um zu zeigen, wie in demselben Verhältnisse in verschiedenen Figuren geschlossen werden kann, (Taf. V, Sch. 132); *a* soll seyn: Linie; *b*: krumme Linie; *c*: gerade Linie; und so könnte man jedes Beispiel nehmen, wo in einem Ganzen zwei untergeordnete Theile sind. Da haben wir nun folgende allgemeine Urtheilform: alles *c* ist nicht *b*, also die Form: *e*; alles *b* ist *a*, also die Form: *a*; und daraus folgt, dass einiges *a* nicht *c* ist, in der Form: *o*. In diesem Beispiele heisst es also: alle gerade Linien sind keine krumme Linien, alle krumme Linien sind aber Linien, also sind auch einige Linien nicht gerade Linien.

36. Da wir nun den Schluss nach seiner innern wesenheitlichen Mannigfalt und nach den verschiedenen Arten seiner Form erkannt haben, so werden jetzt folgende, allgemeine Lehrsätze und allgemeine Gesetze in Ansehung desselben verständlich seyn. Bei der Darstellung dieser allgemeinen Lehrsätze, sowie der allgemeinen Gesetze des Schlusses, will ich genau dem Abrisse (von der 133ten Seite an) folgen.

Zunächst also wollen wir aus dem Erkannten *eine Reihe allgemeiner Lehrsätze vom Schliessen* ableiten, nach dem §. 146 des Abrisses (vom J. 1828).

1) An dem Schlusse ist zu unterscheiden: *Form und Gehalt*, oder: *Form und Materie*. Die Form des Schlusses, die jeder Schluss an sich haben muss, besteht darin, dass die drei Glieder des Schlusses in den beiden Prämissen in einem solchen Verhältnisse enthalten sind, dass dadurch der Schlusssatz begründet ist; mit andern Worten: die Form des Schlusses besteht in der *Consequenz, in der richtigen Abfolgerung*. Die richtige Abfolgerung also macht in einem Schlusse die wesenliche Form seiner Wahrheit aus, seine formale Wahrheit, wonach die Folgerung gilt, — wonach, wie man sagt, der Syllogismus *in legitima forma* ist, *et consequentia procedit s. valet*.

2) *Der Gehalt des Syllogismus (materia syllogismi)* besteht in dem Gehalte der beiden Prämissen und in dem daraus gefolgerten Gehalte des Schlusssatzes. Der Gehalt der Prämissen aber besteht in zwei Momenten: erstlich, in dem Gehalte der selbständigen Glieder, eines jeden Vordersatzes (jeder Prämisse) für sich genommen; dann aber zweitens darin, dass diese beiden Glieder

sachlich, ansich, in den Verhältnissen stehen, welche in den Prämissen behauptet werden; — darin also: dass die drei Glieder eines Syllogismus, jedes für sich, wesenhaft, wahr, sind, und dass die beiden, in den Prämissen behaupteten Verhältnisse derselben auch wesenhaft, wahr, sind. — Hierin besteht die sachliche oder materiale Wahrheit eines Syllogismus. Es ergiebt sich hieraus also zweitens folgender Lehrsatz:

Wenn die Form eines Schlusses richtig, und die beiden Prämissen wahr sind, so ist der Schluss in aller Absicht wahr. Man druckt diesen Lehrsatz gewöhnlich so aus: *si verae sunt praemissae, conclusio vera sit oportet in legitima forma.* Hieraus ergiebt sich nun:

3) *Die verschiedene Weise, wonach ein Schluss unvollkommen seyn kann,* nämlich *erstens* die beiden Prämissen können ansich wahr seyn, aber die Verbindung dieser beiden Urtheile kann nicht-gesetzmässig seyn; d. i. die Form des Schlusses kann dabei verletzt seyn, dann *kann* der Schlusssatz falsch seyn. Diess wird allemal eintreten, wenn nach der Form der beiden Prämissen einer von jenen 56 Fällen gegeben ist, in welchem eine allgemeine Folgerung nicht gilt. In diesem Falle ist der Schluss fehlgeschlossen der Form nach, es ist ein *Fehlschluss*; und wenn er zugleich ansich, dem Inhalte nach, falsch ist, wird neben der Wahrheit vorbeigeschlossen, es ist ein *Paralogismus*; wenn dann also Jemand die Unrichtigkeit der Form nicht bemerkt, so kann ein solcher Schluss für ihn auch ein *Trugschluss* seyn, er kann dadurch betrogen werden. Auch kann es seyn, dass Jemand mit Absicht, um einen Andern zu betrügen, zwei wahre Sätze in eine falsche Verbindung bringt und daraus eine unrichtige Folgerung ableitet; dann ist es ein *Betrugschluss.* — *Ferner* kann auch Folgendes an einem Syllogismus statthaben. Es können beide Prämissen wahr seyn; und der Schlusssatz kann auch ansich wahr seyn, ohne dass jedoch der Schlusssatz aus den Prämissen folgt. Es kann nämlich seyn, dass die Folgerung nicht richtig ist, also auch der Schlusssatz nicht durch diesen Schluss bewiesen ist, aber der Schlusssatz kann ansich, aus ganz anderen Gründen, wahr seyn; dann ist es ein *Leerschluss* (κενολογισμος). — *Ferner* kann auch Folgendes stattfinden: es kann in den Prämissen etwas falsch seyn, aber die Form des Schlusses kann ganz richtig seyn, so ist das daraus Abgeleitete keinesweges als wahr bewiesen, sofern nämlich behauptet werden soll, dass es durch den Schluss bewahrheitet ist. Dann ist es ein *materieller Fehlschluss*, weil der Fehler im Inhalte der Prämisse begründet ist. Das Falsche in der Prämisse kann aber von folgender Art seyn. *Entweder* ist eins, oder mehre, der drei Glieder nicht wesenhaft, sondern eine falsche Behauptung; *oder* aber eines, oder alle beide Verhältnisse, die in der

Prämisse behauptet werden, ist falsch; *oder* alles Beides findet sogar zugleich statt, d. h. eins, oder mehre der Glieder sind unwahr, und dabei auch eins, oder das andre, oder beide, Verhältnisse (eine Prämisse oder beide Prämissen) unwahr. Endlich kann es sogar geschehen, dass ein Schluss zugleich in Ansehung des Gehaltes und der Form unwahr ist, dann ist eigentlich insofern gar kein Schluss vorhanden; man kann daher dann eigentlich gar von einer Conclusion nicht reden; aber Wer Das nicht bemerkt, dass der Schluss material und formal unrichtig ist, Der kann wähnen, es sey irgend etwas bewiesen. Dazu kommt, dass irgend ein Satz, der angeblich aus einem Schlusse folgt, welcher Schluss material und formal falsch ist, dennoch ansich wahr seyn kann, nämlich aus ganz andern Gründen; *daher kann man aus den genannten Umständen niemals den Schluss machen, dass eine Conclusion ansich als selbständige Behauptung, falsch sey,* sondern man darf nur schliessen, dass ein solcher Satz kein Schlusssatz sey, d. h. soeben durch den scheinbaren Schluss nicht bewiesen sey. Hiebei ist noch ein gewöhnlicher Kunstausdruck zu erwähnen. Man nennt jeden fehlerhaften Schluss, sofern er durch seine Form täuschen kann, oder sofern der Inhalt seiner Prämissen den täuschenden Schein der Wahrheit ansich hat, ein *Sophisma.* Eigentlich aber bedeutet das Wort: *Sophisma,* ursprünglich keinesweges einen falschen oder trügerischen Schluss, sondern vielmehr einen wahren, vernünftigen Gedanken; denn es kommt von σοφός, weise. Weil aber mehre griechische philosophische Schulen, die man desshalb vorwaltend sophistische Schulen genannt hat, sich mit der Untersuchung des täuschenden Scheines beschäftigten, und auf alle Weise täuschende Scheinschlüsse ersannen, die sie sich oft einander als Räthsel aufgaben, nicht aber allemal, um andre zu täuschen: so nannte man vorzugweise solch einen feingedrehten falschen Schluss *ein Sophisma.* Der täuschende Schein aber solcher Sophismen kann entweder material seyn, oder formal, er kann in der Sache, oder in der Verbindung der Urtheile liegen. Ich will diess mit einem Beispiele erläutern. In der eleatischen Schule sollte bewiesen werden, *dass Bewegung durchaus unmöglich sey,* weil der Gedanke der Bewegung sich selbst vernichte, sich selbst widerspreche. Diess sollte nun durch folgendes Sophisma erhärtet werden: Achilles, der Schnellläufer, kann eine Schildkröte nicht einholen, wenn diese vor ihm irgend einen Vorsprung hat, wie klein er auch sey. (S. Taf. V, Sch. 133). Denn wenn Achilles in dem Puncte *A* steht und die Schildkröte in dem Puncte *S*, indem beide in der Richtung *mn* laufen, und es kommt Achilles in dem Puncte *S* an, wo erst die Schildkröte stand, so ist doch die Schildkröte indessen auch ein Stückchen vorwärts

gekommen; sie sey also gekommen in den Punct S^1. Wenn nun Achilles von dem Puncte A^1 wieder in den Punct S^1 gekommen ist, wo die Schildkröte stand, so ist doch die Schildkröte, weil auch sie sich indessen bewegt haben soll, wieder ein Stückchen vorwärts gekommen in den Punct S^2, und so wird es allemal seyn, wenn Achilles in den Punct kommt, wo die Schildkröte eben war, so wird die Schildkröte nicht mehr da seyn; denn langsam ist sie zwar, aber fort geht sie doch, folglich kann Achilles die Schildkröte nie einholen. — Die Form dieses Schlusses ist ganz richtig, aber der Gehalt ist zumtheil unrichtig. Denn der Gedanke der fortgehenden Bewegung ist darin unbestimmt gelassen, es ist darauf nicht geachtet, dass die Bewegung nothwendig als in der Zeit stetig gedacht wird, dass man also auch zwei gleichzeitige Bewegungen als in Stetigkeit erfolgend betrachten muss; es ist also sachwidrig vorausgesetzt, dass Achilles *immer* fort erst an einen Punct kommt, von wo die Schildkröte indessen schon fortgerückt sey. Nimmt man auf die Stetigkeit der Zeit Rücksicht, so kann man mathematisch berechnen, wo Achilles die Schildkröte eingeholt hat, und von wo an er ihr dann in bestimmter Geschwindigkeit voreilt. Hier ist also das Unrichtige des Sophisma in der Unbestimmtheit des Gehaltes. Bis zu dem Puncte des Einholens ist die Behauptung des Sophisma richtig, auch ist es wahr, dass die Schildkröte endlich einmal an jeden Punct gelangen wird, worin der ihr voreilende Achilles zuvor ebenfalls gewesen; wenn nur die langsame Schildkröte stetig, ohne Ende fortgehend gedacht wird.

Noch verdient bemerkt zu werden, *dass ein Sophisma oft durch Worte verdeckt seyn kann*; z. B. wenn das Mittelglied, der terminus medius, bloss den Worten nach dasselbe ist, aber das Wort, welches das Mittelglied anzeigt, in den beiden Prämissen etwas Verschiedenes bedeutet. Daher unterscheidet man *sophismata realia* von *sophismatibus verbalibus*, und von solchen Sophismen, die *zugleich realia und verbalia* sind. Schon *Aristoteles* hat sich bemüht, eine vollständige Abhandlung der Sophismen zu leisten, um vor trügerischen Schlussfolgen sicher zu seyn.

Es giebt aber bis jetzt noch keine vollständige wissenschaftliche Abhandlung aller Sophismen, obschon diess eine Aufgabe der grössten Wichtigkeit ist; weil, wenn sie gelöst würde, sie auch den wissenschaftlichen Denker vor einer Menge irriger Schlüsse sicher stellen würde. *Aristoteles* hat eigentlich seine ganze logische Untersuchung vorzüglich zu dieser Absicht angestellt; aber es versteht sich, dass die ganze logische Wissenschaft nicht allein oder vorzüglich, sondern nur theilweis hierauf gerichtet seyn darf.

Zunächst will ich noch bemerken, worauf es ankommt, um

einen Schluss anzugreifen, oder ihn zu vertheidigen. Wer nämlich einen Schluss rechtfertigen will, Der muss Beides für sich darthun: 1) *die sachliche Wahrheit der Prämissen*, 2) *die Bündigkeit der Folgerung*; oder, er hat zu zeigen, dass sein Syllogismus *in materia et in forma* wahr ist. Wer aber einen Schluss, als solchen, vernichten will, Der kann entweder die materiale Wahrheit des Schlusses angreifen, oder die formale, oder beide zugleich. Wenn er die materiale Wahrheit angreifen will, so hat er zu beweisen, dass in den Prämissen etwas Unwahres ist; *entweder* dass ein, oder mehre Glieder ein Ungedanke, *oder* dass das Verhältniss der Glieder in den Prämissen ein unrichtiges ist, d. h. dass eine oder beide Prämissen, *als Urtheile*, unwahr sind, wenn gleich die beiden Glieder einer jeden Prämisse, jedes für sich betrachtet, Wahrheit haben; *oder* aber dass Beides zugleich statthat. Will er aber die Form angreifen, so muss er die drei Glieder des Schlusses in das behauptete Verhältniss stellen, und muss zeigen, dass hier einer von den 56 Fällen stattfindet, wo eine allgemeine Folgerung nicht gilt. Gesetzt nun aber auch, es habe Jemand den Schluss, als solchen, vernichtet, auf eine oder die andre Art, oder auf beide, so ist er dadurch in den meisten Fällen nur befugt zu behaupten, dass die Behauptung der angeblichen Conclusion in *diesem* angeblichen Schlusse nicht bewiesen ist, keinesweges aber, dass sie an sich selbst nicht wahr ist; denn es kann in vielen Fällen seyn, dass die Behauptung dieser Conclusion aus andern Gründen wahr ist; aber *darauf* kommt es nicht an, wenn Jemand behauptet, etwas in syllogistischer Form bewiesen zu haben, sondern der die Conclusion Vertheidigende muss sich sodann nach andern Beweisgründen umsehen, muss aber dann zugestehen, *dass er nichts bewiesen hat*. Nur in den Fällen, dass, bei richtiger Form, eines der Glieder der Conclusion als sinnlos nachgewiesen ist, oder beide, oder dass eins der behaupteten Verhältnisse unwahr ist, ist die Conclusion schon als an sich unwahr, überhaupt dass sie als Satz ungültig ist, erwiesen. Auch kann ein Syllogismus dadurch widerlegt und beseitigt *(evertirt)* werden, dass man die Unwahrheit der Conclusion geradezu, abgesehen von dem aufgestellten Syllogismus, darthut.

Bei einem wissenschaftlichen Gespräch über einen einselnen, endlichen, bestimmten Gegenstand, müssen bestimmte Behauptungen für denselben, als zugegeben, vorausgesetzt werden, welche man die *Grundsätze* oder *Principien* nennt. Sofern nun bloss über diesen Gegenstand gestritten wird, dürfen diese Principien nicht angetastet werden, und mit Dem, der diese Principien angreift, findet, *innerhalb dieser gesteckten Grenzen*, kein *Gegengespräch*,

keine *Disputation*, statt (*contra principium negantem nulla disputatio*). Dieser Behauptung und Zumuthung kommt aber nicht eine allgemeine Geltung zu. Denn, überhaupt genommen, sind gerade die *Grundsätze*, oder vielmehr die *Grundschaunisse* — die *Grundwahrheiten* — der erstwichtige Gegenstand wissenschaftlicher Mittheilung, und wissenschaftlicher gesellschaftlicher Untersuchung, auch im Behaupten und Gegenbehaupten, — im Disputiren. Und die allgemeinmenschliche Theilnahme an dem Zustande der Erkenntniss jedes Wahrheit suchenden Nebenmenschen sowohl, als auch die reingeistige, ja göttliche Theilnahme an der Ausbreitung der Wahrheit *in eigner Einsicht der Geister* fordert vielmehr gerade im Gegentheil: *die gesellschaftliche Untersuchung der Grundwahrheit allen Wahrheit Suchenden zuerst anzutragen.* Ja erst für Diejenigen, die in eigner Einsicht in der Grundwahrheit, in dem Princip, übereinstimmen, ist eine gründliche, wahrhaft fruchtbare, *gesprächliche Untersuchung* oder *Disputation* über einselne untergeordnete Wahrheiten möglich. Also den Gegner überhaupt mit dem Spruch abweisen: „*mit dem die Principien Leugnenden ist keine Disputation*“, wäre Rohheit und Lieblosigkeit, und ein Erweis des Mangels an gründlicher Einsicht.

Wenn ein aufgestellter Syllogismus dem Gehalte nach angegriffen wird, so hat der Vertheidigende diesen Inhalt durch andre Schlüsse, durch *Beischlüsse* (*Epichiremata*) zu beweisen, und diese nöthigenfalls wieder durch Beischlüsse, bis er die Behauptung auf die Principien zurückgeführt hat. Ist aber die Conclusion der Form nach vernichtet, so muss er sich nach andern Beweisgründen aus seinen Principien umsehen.

Das Zweite, was wir jetzt noch zu leisten haben, ist, dass wir *die allgemeinen Grundgesetze des Syllogismus in's Bewusstseyn bringen.*

Um diese Grundgesetze klar einzusehen, dient die tabellarische Uebersicht aller Figuren, die im Abriss auf Seite 133 steht, (S. die hiezu gehörige *dritte Steindrucktafel*, oder *zweite Haupttafel zur Syllogistik*); denn aus dieser Uebersicht ergeben sich alle die Grundregeln, welche ich soeben entwickeln werde.

1) Also das *erste Gesetz des Schliessens*, ist: das vermittelnde Glied, terminus medius, muss in beiden Verhältnissen dasselbe seyn; auch nicht das Geringste darf in seinem Verhältnisse geändert werden, in dem einen Satze gegen den andern; und das Mittelglied darf nicht im Schlusssatze vorkommen. (*Ne sit plus in conclusione, quam in praemissis; — medius terminus neque ex toto neque ex parte debet ingredi conclusionem*).

2) Die *zweite Grundregel* ist: *die drei Glieder*: *A*, *B*, *C*, *ter- 37.
minus minor*, *medius und major*, *müssen nach Qualität und Quantität*,

sofern sie als Subject in den Prämissen vorkommen, genau bestimmt seyn, d. h. es muss bestimmt seyn, ob sie die Form der Allgemeinheit oder der Besonderheit, der Bejahtheit oder der Verneinheit, an sich haben. Ein Glied, wo eine dieser Bestimmtheiten fehlt, oder mehre, nennt man *ein unbestimmtes Glied (terminus vagus)*, und man druckt demnach diese Regel auch so aus: *ne sint termini vagi*. Sie werden sich dabei erinnern, (s. zuvor S. 198), dass bei jedem Syllogismus die Prämissen immer nur als ein einseitiges Verhältniss, nämlich nur des Vordergliedes zum Hintergliede gedacht werden, nicht aber umgekehrt auch das Verhältniss des Hintergliedes zum Vordergliede. Wenn also z. B. das allgemeine Urtheil des Obersatzes gegeben ist: alles *b* ist *c*, so bleibt unbestimmt, ob auch umgekehrt alles *c b* ist. Oder wenn gegeben ist das particularbejahte Urtheil: einiges *b* ist *c*, so bleibt ebenso das umgekehrte Verhältniss: *c* zu *b*, unbestimmt. Es bleibt unentschieden, ob dann stattfinde der erste, zweite, dritte, oder vierte Fall aller Verhältnisse von zwei Gliedern, (s. Tafel I, unter no. III); desshalb kommt eben zu unsrer Regel die Beschränkung hinzu, dass die drei Glieder in Ansehung der Quantität und Qualität bestimmt seyn müssen, *nur* sofern sie Subject in den Prämissen sind. Dadurch aber ist nicht ausgeschlossen, dass sie auch in den genannten Hinsichten bestimmt seyn *können*, sofern sie als Hinterglied der Prämissen vorkommen; dann erhält meistens auch die Conclusion eine weitere Bestimmtheit. Z. B. in dem vierten Falle unsres Schema's aller Verhältnisse zweier Glieder, wo die beiden Glieder theilweis ineinander, theilweis aussereinander sind, kann geurtheilt werden: einiges *a* ist *b*, es kann auch geurtheilt werden: einiges *b* ist *a*; aber es kann auch bestimmter so geurtheilt werden: *einiges* a *ist einiges* b; und ebenso kann geurtheilt werden: einiges *b* ist einiges *a*; und ebendesshalb kann in diesem Falle ganz bestimmt geurtheilt werden: *nur* einiges *a* ist *nur* einiges *b*; welches man so bezeichnen kann: *tqa* zu *tqb*, tantum quoddam *a* est tantum quoddam *b*; zum Beispiel dient das Verhältniss der Gleichseitigkeit und der Gleichwinkligkeit in dem Vierecke. Sobald ich eingesehen habe, dass diese beiden Begriffe wechselseits zumtheil in-, zumtheil aussereinander sind, so kann ich urtheilen: nur einige gleichseitige Vierecke sind nur einige gleichwinklige Vierecke. Dann ist das theilbejahige Urtheil vollkommen durchbestimmt, denn es ist daran garnichts Vages mehr; weder das Glied: *a*, noch das Glied: *b*, ist ein terminus vagus. Wenn ich aber urtheile, dass einiges *a b* ist, so bleibt gänzlich unbestimmt, wie sich *b* umgekehrt gegen *a* verhält; denn diess Urtheil: einiges *a* ist *b* kann in allen vier ersten Fällen des Schema (Taf. I. unter no. II.) statthaben: im ersten, wo *a* und

b reciproc sind, im zweiten, wo *a* ganz in *b* enthalten ist, im dritten, wo *b* ganz in *a* enthalten ist, und endlich im vierten, wo *a* und *b* theilin-, theilausser-einander sind. So gross ist die Unbestimmtheit eines jeden theilbejahigen Urtheils im Syllogismus. — Aber in jedem theilheitlich bejahigen Urtheile muss doch wenigstens Ein Glied ein bestimmtes Glied *(terminus definitus)* seyn, nämlich das Subject. Es muss bestimmt erkannt seyn, dass ein Theil von *a* in *b* ist; will man aber zugleich wissen, wie sich dabei *b* gegen *a* verhält, so muss man durch einen eignen Denkact (des Bestimmens, der Determination, S. 73) die Anschauung weiter bestimmen; man muss es aus der Betrachtung der Sache ersehen, welcher dieser vier Fälle in dem vorliegenden theilheitlichen bejahigen Urtheile stattfindet. Denken wir einmal, es finde der dritte Fall statt, wo *b* ganz unter *a* enthalten ist, z. B. einige Thiere sind Fische, so bleibt in diesem Urtheile, wenn ich es bloss seiner Form nach betrachte, ganz unbestimmt, wie sich *b* übrigens gegen *a* verhält, ausgenommen, dass Diess bestimmt ist, dass es zumtheil mit *a* verbunden ist. Aber, sobald ich weiss, dass dabei der dritte Fall stattfindet, kann ich bestimmt so urtheilen: nur einiges *a* ist alles *b*, *tqa* zu *ob*. Nun ist diess Urtheil ganz bestimmt, so dass, wenn mir Einer diess Urtheil vorgiebt, ich sogleich den dritten Fall daraus construiren kann, indem ich aus der blossen Form, (vi formae) ersehe, dass das ganze *b* innerhalb *a* seyn muss. Da ist nun wiederum gar kein terminus vagus, sondern alle termini sind ausführlich bestimmt. Ich habe Diess so ausführlich erklärt, um zwei wichtige Behauptungen verständlich zu machen, die ich so eben aussprechen will: *a) Die Mannigfaltigkeit der Schlussarten (der modorum) beruht lediglich darauf: dass die Glieder, die als Prädicat, als Hinterglieder, vorkommen, wenn das Urtheil nicht ein allgemein verneiniges ist, nicht bestimmt sind*; oder darauf: *dass die Prämissen nur einseitig bestimmte Urtheile sind.* Wenn man daher nur solche Urtheile als Prämissen aufnimmt, welche hinlänglich bestimmt sind, sowohl in Ansehung des Vordergliedes, als auch in Ansehung des Hintergliedes, so wird die Syllogistik viel einfacher, und die gefundene Conclusion ist dann auch meistens kein bloss einseitiges Urtheil, sondern giebt sowohl: *a* zu *c*, als auch: *c* zu *a*. Da es nun aber in unsrer endlichen Erkenntniss sehr oft der Fall ist, dass man ein Verhältniss nur von einer Seite erst kennt, dass man also nur aus einseitig bestimmten Urtheilen erst schliessen muss, so ist offenbar, dass die Syllogistik auch so, wie sie hier (mit der beschriebenen Unbestimmtheit der Prämissen) dargestellt ist, für endliche Wesen, nothwendig besteht, erforderlich und gültig ist. Es ist aber ebenfalls daraus klar,

dass in der vollständig ausgeführten Logik auch die Syllogistik mit vollständig bestimmten Prämissen abgehandelt werden muss, welches aber in keiner einsigen Abhandlung der Logik, auch in der meinigen noch nicht, geschehen ist, aber sehr leicht geschehen kann.

b) Der denkende Geist soll sich bei seinem Denken und Schliessen bestreben, *alle seine Urtheile so viel als möglich nach beiden Seiten hin zu bestimmen*, d. h. Urtheile zu fällen, worin das Subject sowohl als das Prädicat nach Qualität und nach Quantität bestimmt sind, denn nur unter dieser Bedingung ist das Verhältniss der Glieder unsrer Denkreihe vollständig zu erkennen. Z. B. wenn ich nur erst urtheilen darf, dass einiges *a b* ist, so weiss ich noch wenig über das Verhältniss der beiden Glieder: *a* und *b*. Wenn ich aber die Betrachtung von *a* zu *b* so weit durchbestimmt habe, dass ich z. B. das vollständig bestimmte Urtheil fällen kann: nur einiges *a* ist das ganze *b*, dann erkenne ich das Verhältniss von *b* zu *a* und von *a* zu *b* vollständig. Ich weiss dann, dass die beiden Glieder in dem dritten Falle unsrer Tafel stehen.

Gehen wir nun weiter in der Betrachtung der Gesetze des Schlusses zu dem *dritten Gesetze:*

3) *Jeder Syllogismus, als solcher, hat nicht mehr und nicht weniger als drei Glieder und drei Sätze, (ne sint plures termini et propositiones quam tres).* Dazu setzt man gewöhnlich die weitere Bestimmniss: *dem Sinne nach, quoad sensum*; das soll heissen: *der Wesenheit des Denkens und Erkennens nach*; weil es nämlich geschehen kann, dass ein Glied eines Syllogismus, als solches, gar viele Bestimmnisse an sich hat, also auch den Worten nach aus gar vielen Gliedern besteht, ob es schon der Anschauung nach nur Ein Glied ist. Gesetzt z. B. die Prämisse wäre: in einem Dreiecke, wo das Quadrat der einen Seite so gross ist, als die Quadrate der beiden andern Seiten zusammengenommen, ist ein rechter Winkel. Hier ist das Subject ein zusammengesetztes Glied, *(terminus complexus)*, es ist aber doch nur Ein Glied, es hat wahre Einheit; und ebenso hier das Hinterglied: *ein rechter Winkel*, ist auch schon *nicht ein bloss identisches*, *einfaches Glied*, weil ich hier habe die Gedanken: *Winkel* und *Verhältniss des Winkels der Entgegensetzung und der Grösse nach.* Es ist aber, als Nachglied obigen Urtheiles, doch nur Ein Glied, weil das Eine, die Senkrechtheit, nur die Bestimmniss des Andern, des Winkels, ist. Daher kann es seyn, dass ein Syllogismus, in der Sprache dargestellt, aus mehren kürzeren oder längeren Perioden besteht. Da kommt es nur darauf an, in der Anschauung

alles Das in Eins zusammenzufassen, was Ein Glied des Syllogismus ausmacht.

4) *Das Mittelglied muss wenigstens auf Eins der beiden andern Glieder ganz bezogen, oder: distribuirt, seyn, (medius terminus in altera minimum praemissarum debet distribui s. universaliter sumi complete et adaequate)*; wie z. B. wenn es als Hinterglied eines allgemeinverneinigen Satzes vorkommt; wie in der zweiten Figur, wo gesagt wird: alles *c* ist nicht *b*, so ist hier *c* ganz auf *b* bezogen, weil es ganz ausserhalb *b* ist. Oder wenn ich urtheile: alles *b* ist *c*, so ist hier *b* auch ganz bezogen zu *c*; es ist hier das Mittelglied *distribuirt* hinsichts des Vorgliedes, *quoad subjectum*. Wenn ich aber urtheile: einiges *b* ist *c*, so ist *b* nicht ganz bezogen zu *c*, *nicht distribuirt*, weil nämlich nur einiges *b* zu *c* bezogen wird.

5) *Aus bloss besondern oder particularen Sätzen folgt Nichts im Allgemeinen (ex puris s. meris particularibus nil sequitur)*; versteht sich, nur unter der Voraussetzung, dass die theilheitlichen Glieder in Ansehung des Prädicates unbestimmt sind, wie es beim gewöhnlichen Syllogismus vorausgesetzt wird. Denn wenn die particularen Sätze beidseitig bestimmt sind, z. B. nur einiges *a* ist nur einiges *b*, so kann wohl aus particularen Sätzen gefolgert werden *).

6) *Aus bloss verneinigen Sätzen folgt auch Nichts, (ex puris negativis nil sequitur)*. Auch hier gilt die im vorigen Satze angezeigte Beschränkung; denn *aus beidseitig bestimmten, theilverneinigen Prämissen kann wohl eine Folgerung der Form nach* stattfinden **); *aber bei allgemeinverneinigen Prämissen keinesweges*.

Die übrigen Schlussgesetze können zusammengefasst werden im folgenden siebenten.

7) *Die Conclusion folgt, oder ahmt nach, dem wenigergehaltigen Theile der Prämissen, oder*: wie man sagt, dem *schwächeren Theile der Prämissen, (conclusio sequitur s. imitatur partem debiliorem praemissarum)*. Nämlich ein besonderes (particulares) Urtheil ist weniger gehaltig als ein allgemeines Urtheil, und ein verneiniges Urtheil ist weniger gehaltig als ein bejahiges Urtheil. Daher nennt man theilheitlichbejahige und verneinige Urtheile die schwächeren Theile der Prämissen. Z. B. im modus *celarent* ist der Obersatz *e*, der Untersatz *a*; also folgt der Schlusssatz dem schwächeren Theile der Prämissen, ist also von der Form: *e*. Oder

*) Z. B. aus *tqb* zu *oc* und *tqa* zu *ob* folgt richtig, und ganz im Allgemeinen: *tqa* zu *oc*; nach dem auf der zweiten Steindrucktafel unter *A* verzeichneten sechsten Falle. Anm. d. V.

**) Z. B. aus: *tqb* nicht-ist *oc* und: *tqa* nicht-ist *ob*, folgt *tqa* nicht-ist *oc*; in *ooo*. Anm. d. V.

im modus *darii* ist der Obersatz *a*, der Untersatz ist theilbejahig, *i*, also der schwächere Theil der Prämissen; diesem folgt nun die Conclusion, denn sie ist auch theilbejahig, *i*. Oder der modus *baroco*, da ist der Untersatz, *o*, in doppelter Hinsicht der schwächere Theil der Prämissen, denn er ist particular, und noch dazu verneint; mithin folgt die Conclusion dem schwächeren Theile der Prämissen und hat die Form: *o*.

Hiezu nun noch eine *Bemerkung über den sprachlichen Ausdruck (die Redwesenheit) des Schlusses.* Dieser ist zu unterscheiden von der *sachlichen Wesenheit (der Denkwesenheit) des Schlusses.* Denn in dem sprachlichen Ausdrucke redet man so kurz als möglich, oder auch so ausführlich, als es eben zweckmässig ist, und giebt den drei Sätzen des Schlusses, so wie auch den Gliedern und der Prämisse, diejenige Stellung, die soeben der Ordnung des Denkens und zugleich dem Zwecke der Mittheilung entspricht. Daher kommt es vor, dass im sprachlichen Ausdruck ein Syllogismus auch sehr zusammengezogen wird, oder gar scheinbar nur Ein Satz ist; wie wenn ich sage: der Mensch, ein endliches Naturproduct, muss sterben, so ist der Schluss hier abgekürzt, es ist ein *Enthymema* (ἐνθύμημα), weil man etwas im Sinne (ἐν θυμῷ) behält. Auch ist dadurch zugleich die Form des Schlusses *verborgen*, es ist ein *syllogismus crypticus*. Aber wenn man auf den Gedanken selbst hinsieht, so ist es ein vollständiger Schluss, denn es sind da drei Glieder: *Mensch*, *endliches Naturproduct*, und *sterben*; das Glied: endliches Naturproduct, aber ist das Mittelglied. Daher kann man sich nun gleich solche, durch den Redezweck sprachlich veränderte Schlüsse zurechtsetzen und in die strenge Form bringen, wenn man die drei Glieder aufstellt, und die Prämissen daraus zusammensetzt. Wir sehen also auch zugleich, worauf die Kunst beruhet, einen nicht deutlich ausgesprochenen Schluss zu prüfen; — darauf, dass man immer die drei Glieder des Schlusses aufsucht und daraus die Prämissen vollständig bestimmt, und sieht, ob die Folge sich ergiebt, d. h. ob einer der 56 gültigen Fälle dabei stattfindet.

Der

analytischen Logik zweiter Lehrgang.

Weitere Ausbildung der Lehre vom Erkennen und Denken.

Der

analytischen Logik zweiter Lehrgang.

Weitere Ausbildung der Lehre vom Erkennen und Denken.

Uebergang.

Wir haben nun den ersten Theil unsrer wissenschaftlichen Arbeit vollendet; es ist die erste Wahrnehmung des sich selbst im Erkennen und Denken beobachtenden Geistes zustandegebracht. — Zuerst brachten wir uns in's Bewusstseyn, Was Erkennen und Denken im Allgemeinen sey, und bildeten uns davon eine bestimmte Erklärung. Nachdem wir aber im Allgemeinen gesehn hatten, Was Denken und Erkennen sey, haben wir dann die Thätigkeit des Denkens, als solche, weiter bestimmt, und die Grundverrichtungen des Denkens, oder die Grundfunctionen, und die Grundwerkthätigkeiten des Denkens, oder die Grundoperationen, in's Bewusstseyn gebracht und sie ihrer Form nach betrachtet, auch ihre innere Mannigfalt bis auf eine bestimmte Grenze entwickelt. Dabei sind wir nun rein beobachtend und wahrnehmend verfahren, indem wir bloss Dasjenige als gegeben aufgefunden haben, was sich uns bei planmässiger Reflexion im Innern des Geistes darstellte. Aber so einleuchtend auch diese Wahrnehmnisse, oder innere Thatsachen des denkenden Geistes, seyn mögen, so ist doch diese erste analytische Erfassung für den wissenschaftlichen Geist gleichwohl noch unbefriedigend, und erregt nur noch mehr das wissenschaftliche Bedürfniss, das Denken und Erkennen gründlich zu erkennen. Vornehmlich ist die Hauptaufgabe unsrer Wissenschaft noch garnicht gelöst, welche in den Worten ausgesprochen wird: Wie kommen wir dazu, und wie sind wir befugt, unsern Gedanken sachliche Gültigkeit (objective Gültigkeit) beizumessen? mit andern Worten: Wie kommen wir dazu, unsre blossen Gedanken für wahr zu halten, d. i. zu behaupten, dass das Gedachte *da* ist, und *so* ist, wie wir es denken? denn wir haben ja selbst bemerkt, die Wahrheit besteht darin, dass der Gedanke mit dem Gedachten übereinstimme. Wir haben es ferner selbst bemerkt, dass im Erkennen allemal Erkennendes und Erkanntes als vereint angenommen werden, — vereint in der Erkenntniss, wie können wir also wissen, dass diese 38.

Vereinigung des Erkennenden und des Erkannten wirklich wird, dass sie wesenhaft ist, wie können wir insbesondere dasjenige Wissen bestimmen, dessen Gegenstand — das Erkannte — etwas dem Ich Aeusseres ist; wie können wir z. B. wissen, dass ausser uns wirkliche Objecte daseyen, und *so* daseyen, wie wir sie uns denken? Wie können wir wissen, dass unsern Ahnungen des Unendlichen, zuhöchst unsern Ahnungen Gottes, sachliche Gültigkeit zukomme? — Ist aber *diese* Frage nicht beantwortet, so ist überall keine Erkenntnisswissenschaft möglich. Denn Erkenntniss ist es nur, wenn sie wahr ist; und dass Etwas wahr ist, und Was wahr ist, kann nur entschieden werden, wenn die jetzt aufgestellte Frage beantwortet ist. Wenn wir also diese Grundfrage beantworten wollen, und wenn wir die Erkenntnisswissenschaft selbst gründlich zustandebringen wollen, so müssen wir jetzt, nach jenem vorläufigen Ueberblicke des ersten Lehrganges unsre Untersuchung von vorne anfangen. Und diese Untersuchung müssen wir so einrichten, dass wir die Antwort auf die Frage nach der sachlichen Gültigkeit der Gedanken finden *müssen*, wenn sie überhaupt für den endlichen Geist findbar ist. Ich lade Sie daher ein, diese gründliche Untersuchung in einem zweiten Lehrgange nach meiner Anleitung zu führen. Dabei werde ich den Abriss der analytischen Logik (*Abriss des Systemes der Logik*, zweite vermehrte Ausgabe, Göttingen 1828, S. 11 — 68), zum Grunde legen, und ihm Satz für Satz folgen, ob ich mich gleich nicht an Worte, und an den einselnen Satzbau binden darf.

Zuerst also lassen Sie uns überlegen, nach welchen Gründen und Gesetzen diese Untersuchung zu führen ist.

1) Um die aufgeworfene Frage zu beantworten, und die logische Wissenschaft gründlich zu gestalten, sind wir doch nur wieder an uns selbst gewiesen, d. h. an den Geist; denn alle Erkenntniss kann und soll *unsre* Erkenntniss seyn, in *uns*; also müssen *wir* sie finden, wenn wir uns selbst, als Geist, in unserm Inneren noch genauer und sorgfältiger, als bisher, betrachten. Desshalb halten wir uns auch bei dieser Untersuchung an den Zustand des gebildeten Bewusstseyns, indem wir ausgehen von Dem, was sich im vorwissenschaftlichen Bewusstseyn findet, und indem wir betrachtend darauf hinsehen oder reflectiren. *Diese ganze Untersuchung muss also doch auch subjectiv-analytisch, rein beobachtend oder reflectirend seyn. Aber diese Untersuchung unsrer selbst muss sich dennoch von der bis hieher geführten auf folgende Weise unterscheiden.* — Bis hieher haben wir das Denken und Erkennen, nachdem wir uns bewusst geworden waren, dass es Eine stetige innere Reihe unseres Bewusstseyns ist, hernach doch mehr für sich und einseln, als solches, betrachtet,

auch die Gegenstände in ihrer Einselnheit in's Auge gefasst; *statt Dessen aber müssen wir nun immer unsre ganze innere Denkreihe im Auge behalten, so dass unsre Betrachtung völlige Einheit hat, und ununterbrochen behält, und dass Alles, was wir Besonderes betrachten, in dieser Einheit unseres ganzen inneren Denkens betrachtet wird; so dass alles Einselne wesenlich im Ganzen zusammenhangt, also die analytische Betrachtung schon einen wahrhaft organischen Charakter gewinnt.* Ferner: bis hieher haben wir das Denken und Erkennen lediglich für sich allein betrachtet; aber es ist ja nicht *isolirt* im Geiste, sondern es ist auch zugleich mit allem Andern im Geiste, z. B. mit dem Empfinden und mit dem Wollen; und das Denken und Erkennen ist allaugenblicklich wechselbestimmt durch das Gefühl und durch den Willen. Da also das Denken und Erkennen nur eine bestimmte Eigenschaft oder Wesenheit des ganzen Ich ist, und da es im Ich mit noch andern Eigenschaften desselben zugleich ist, und dadurch bestimmt wird, *so müssen wir auch immer unsre ganze innere Denkreihe, die wir beobachten, zu uns selbst, als ganzem Ich, beziehen; und dadurch vermittelt müssen wir auch die Beziehung erkennen, worin das Denken und Erkennen zu andern Grundwesenheiten des Geistes steht.*

2) Was aber die *Form unsrer Betrachtung* betrifft, so müssen wir scharf hinsehen, richtig und genau beobachten, und müssen uns davor hüten, irgend etwas für ein Ergebniss der Beobachtung auszugeben, was bloss aus der Beobachtung erst *geschlossen* wird. Was ist z. B. gewöhnlicher, als dass der Mensch wähnt, äussere Objecte mit den Sinnen unmittelbar wahrzunehmen! Wenn man den vorwissenschaftlichen Menschen fragt, woher er wisse, dass eine Aussenwelt daseye, so wird er antworten: er sehe sie ja, er höre sie ja, es seye ja augenfällig und handgreiflich, dass sie daseye; und doch ist diess keinesweges der Inhalt der reinen Beobachtung. Wir werden finden: die reine Beobachtung zeigt nur, dass wir Beschaffenheiten unsrer Sinnglieder *wahrnehmen*, und dass von da aus auf äussere Objecte erst *geschlossen* wird. Hier verwechselt also das gewöhnliche Vorurtheil Das, was aus der Beobachtung geschlossen wird, mit der Beobachtung selbst. Dass uns diess nun niemals begegne, das ist das erste Erforderniss dieser, wie einer jeden, analytisch-subjectiven Untersuchung.

Des zweiten Lehrganges der analytischen Logik erster Theil.

(Abriss S. 13 — 18).

Allgemeine Betrachtung des Erkennens und Denkens, als Wahrnehmnisse des Geistes.

Gehen wir also an die Untersuchung selbst, und fassen zuerst unsre Denkreihe als ganze Reihe auf. Da finden wir, dass alle unsre Gedanken und Erkenntnisse eine in der Zeit sich erstreckende ununterbrochene Reihe ausmachen, d. h. dass ein bestimmter Gedanke auf einen andern bestimmten Gedanken folgt, so dass alle diese bestimmten Gedanken auch der Zeit nach zusammenhangen, dass wir sie alle untereinander unterscheiden, aber doch sie alle anerkennen als Gedanken, also anerkennen, dass sie auch alle etwas Gemeinsames haben. Desshalb eben können wir unser Denken eine Reihe nennen, weil es aus der Verbindung der verschiedenartigen und doch auch gleichartigen Theile besteht. Also alle bestimmten Gedanken bestehen nicht für sich allein, sondern sie sind unter sich in eine stetige Einheit verbunden, sie haben alle etwas Gemeinsames, aber auch jeder Gedanke gegen jeden etwas Verschiedenes, Alleineigenthümliches.

Betrachten wir nun diese Denkreihe in Bezug auf uns selbst, und fragen: *ist denn diese Denkreihe selbständig und alleinständig?* — im Gegentheil, sie ist *in uns*, *wir* bilden sie in uns, wir haben diese Gedanken in uns, als dem Geiste, sie gehöret *uns* an, ja wir selbst *sind* auch diese Denkreihe, d. h. wir in unserm Innern sind unter Anderm auch unser Denken und die Reihe unsrer Gedanken.

Wie bilden wir nun diese Denkreihe? — Wir finden: indem wir *denken*, d. i. indem wir auf bestimmte Weise thätig sind. Wir also, sofern wir auf bestimmte Weise thätig sind, sind selbst die bestimmende Ursache, der bestimmende Grund, wesshalb für einen Jeden von uns seine innere Denkreihe gerade so ausfällt, wie sie eben ausfällt. Diess ist das allgemeine Verhältniss der Denkreihe in uns selbst zu uns selbst als ganzem Ich.

Aber ist denn die Reihe unsres innern bestimmten Daseyns bloss eine Denkreihe; sind wir uns keiner andern Thätigkeit bewusst als nur des Denkens? — Schaun wir also in uns hinein, und untersuchen, wie unsre ganze *innere Zeitreihe* oder *Bewusstseynreihe* beschaffen ist, ob sie nur eine Zeitreihe des Denkens ist, oder ob sie auch noch Anderes enthält, als Erkennen und Denken.

Wir finden, dass sie nebst dem Denken und Erkennen auch noch anderes Wesenliche enthält, und gestaltet. Wir finden uns allaugenblicklich zugleich *fühlend*, zugleich aber auch *wollend;* daher ersehen wir, dass unsre ganze eigenlebliche (individuelle) Zeitreihe zugleich ist eine Reihe bestimmter Gedanken, eine Reihe bestimmter Empfindungen, und eine Reihe bestimmter Willenhandlungen. — Und wenn wir auf unsre Thätigkeit hinsehen, und bemerken, wodurch diese ganze innere Zeitreihe gebildet wird, so ist auch diese Thätigkeit dreifach: 1) die Thätigkeit, wodurch Erkennen gebildet wird, das *Denken*, 2) die Thätigkeit des Gemüths, wodurch wir unsern Trieb und unsre Neigung auf bestimmte Weise wirken lassen, so dass bestimmte Gefühle in uns entstehen; 3) die Thätigkeit, wodurch wir unsern Willen bestimmen *). Sehen wir also auf die Thätigkeit, so wird unsre ganze innere individuelle Zeitreihe durch das Zusammenwirken dieser drei Grundfunctionen des Geistes gebildet, durch *Denken*, *Empfinden* (oder *Fühlen*) und *Wollen*. Also ist unsre Denkreihe nicht isolirt in uns; sondern sie ist nur eine Theilreihe der *Einen* ganzen Reihe des Zeitlich-Individuellen im Geiste, und die Function des Denkens ist nur eine untergeordnete Theilfunction der Einen Thätigkeit des Geistes, welche Theilfunction immer und ununterbrochen (stetig) zugleich wirkt mit der Thätigkeit des Empfindens, und mit der Thätigkeit des Wollens. Wenn wir also die Denkreihe und die Thätigkeit des Denkens gründlich erkennen wollen, so müssen wir auch ihre Beziehungen zu den beiden andern Theil-Reihen, und zu den beiden andern Theil-Thätigkeiten, erkennen.

Daher wollen wir zunächst auf *die Beziehung* hinsehen, *worin diese drei Grundfunctionen des Geistes zu einander stehend gefunden werden.* Da zeigen sich nun folgende Wahrnehmnisse: 1) *Alle drei Thätigkeiten wirken stetig zugleich.* Zwar werden wir uns nicht immer der bestimmten Wirksamkeit einer jeden dieser Thätigkeiten der Vernunft bewusst; dass sie aber zusammenwirken, davon überzeugt sich Jeder, der darauf hinsieht; z. B. indem ich etwas Bestimmtes denke, kommt es mir freilich vorwaltend auf die Thätigkeit des Denkens an, ich werde aber nichts Bestimmtes denken, wenn ich nicht vorher meinen Willen bestimmt

*) Siehe über den Gliedbau des Ich, als erkennenden, fühlenden und wollenden Wesens, in Krause's *Urbild der Menschheit* den Abschnitt: *Menschliche Kräfte und Formen derselben*, S. 79 — 84; die tiefere wissenschaftliche Begründung des daselbst nur schildernd Mitgetheilten, sowie die wissenschaftlich genaue Bestimmung der in der Volksprache noch schwankenden, und auch hier demgemäss mitunter noch vermischt angewandten, Benennungen für die Theilwesenheiten des Ich, enthalten die im nächsten Jahre erscheinenden *Vorlesungen über die Psychologie.* Anm. d. H.

habe, mein Denken auf einen bestimmten Gegenstand zu richten, und ich werde nicht meinen Willen dahin richten, wenn nicht mein Gemüth einstimmt, wenn ich nicht auch Neigung dazu habe, und während diese Thätigkeit des Denkens fortdauert, muss auch die Thätigkeit des Gemüthes und des Willens fortdauern.

Ebenso, wenn ich irgend einer bestimmten Empfindung mich überlasse, z. B. der Empfindung bei der Beschauung eines schönen Kunstwerkes, so muss ich auch denkend dabei thätig seyn, indem ich denkend die bestimmten Gegenstände in's Bewusstseyn bringe; ich muss sogar schon bestimmte innere intellectuale Bildung hinzubringen, ich muss gar Vieles schon gedacht haben, wenn das Schöne durch die Beschauung Eindruck auf mein Gefühl soll machen können; und während ich mich diesem Gefühle absichtlos überlasse, muss doch auch mein Wille allaugenblicklich dabei thätig seyn, und wenn ich mich nicht mehr der Empfindung hingeben will, wende ich meinen Willen und meinen Blick davon ab, sobald es mir nicht mehr zweckmässig scheint, oder ich nicht mehr dazu Lust habe. Ebenso, wenn ich etwas Bestimmtes *will*, so sind die andern beiden Grundfunctionen auch dabei wirksam; wenn ich z. B. etwas Aeusserliches verrichten will in meinem gesellschaftlichen Wollen, oder wenn ich auf die Menschen etwas Bestimmtes wirken will, so muss ich doch Das erkennen, was ich will; denn nur das Erkannte kann ich mir zum Zwecke setzen; und während ich mein Handeln fortsetze, muss ich scharf auf das Werk hinsehen, ich muss dabei und darüber denken. Aber dabei muss ich auch ein gemüthliches Interesse haben; ich muss Neigung zu Dem empfinden, was ich will, und ohne Antheil des Herzens und des Willens wird weder ein Entschluss gefasst noch ausgeführt. Alle drei Grundfunctionen des Geistes wirken also immer stetig zusammen in uns.

39. Jetzt lassen Sie uns nun *das Verhältniss dieser drei Grundverrichtungen des Geistes* noch genauer betrachten.

1) *Jede dieser Thätigkeiten ist selbständig und eigenthümlichwesenlich*; jede ist gegen jede eine andre; auch kann die eine nicht durch die andre ersetzt oder stellvertreten werden. Ein Gefühl z. B. giebt nie eine Erkenntniss, ein Wille, als solcher, giebt kein Gefühl und keine Erkenntniss, und eine Erkenntniss, als solche, giebt weder ein Gefühl, noch einen Willen. Soll Etwas eingesehen werden, so muss es an sich selbst in seiner Wahrheit erkannt werden; das Gefühl kann kein Beweisgrund des Wahren seyn und enthält auch, als Gefühl, gar keine Erkenntniss des gefühlten Gegenstandes, obschon das Gefühl selbst erkannt werden kann.

2) *Jede dieser Thätigkeiten ist auf jede gerichtet.* Also das Denken ist gerichtet auf das Denken, denn wir können das Denken denken, wie wir bisher gethan haben. Wir können auch das Erkennen erkennen, wir können das Gefühl fühlen, eine Empfindung empfinden, z. B. wenn ich mich geistlich betrübe über leiblichen Schmerz; wir können das Wollen wollen, und sollen es wollen, d. h. wir können unsern Willen darauf richten, unsern Willen zu bestimmen; wir können aber auch das Fühlen erkennen und denken; wir vermögen sogar, die Wissenschaft vom Gefühle zustandezubringen. Wir können auch das Wollen denken und erkennen, seiner allgemeinen Wesenheit und seiner zeitlichen Bestimmtheit nach. Auch können wir das Wollen fühlen, z. B. im Gefühle der Willenkraft. Ebenso können wir das Denken empfinden oder fühlen, und jedes Erkennen bringt eine Bestimmtheit des Gefühles mit sich. Wir können auch das Empfinden wollen, indem wir uns mit Absicht einer Empfindung hingeben, oder uns ihr entziehen. Endlich können wir auch das Denken wollen, indem wir uns entschliessen, über Etwas nachzudenken, oder auch, wenn wir uns vorsetzen, unser Denken selbst auszubilden.

3) *Diese drei Thätigkeiten bedingen und bestimmen sich wechselseits.* Denn soll das Denken und Erkennen vollendet werden, so muss man daran Theilnahme des Herzens haben, man muss seinen Willen auf das Denken richten. Soll das Gefühl oder das Herz ausgebildet werden, so muss der Geist als erkennendes Wesen Bildung gewonnen haben; denn Was man nicht erkennt, und durchschaut, dafür empfindet man auch nicht innig und tief; auch muss man seine Willenkraft auf das Gemüth oder das Herz hinlenken, es sich zum vernünftigen Zweck setzen, sein Gefühlvermögen auszubilden. Und soll endlich der Wille vollendet, soll er wesenhaft seyn, so muss der Geist das Gute erkennen, und muss daran herzlichen Antheil der Neigung haben. So fordern und fördern diese drei Thätigkeiten sich wechselseitig, und die ganze Thätigkeit eines Menschen ist nur dann harmonisch vollendet, wenn es diese drei Grundfunctionen sind. Daher entspringt für den zum vernünftigen Bewusstseyn gelangten Menschen das Lebengesetz: *nach gleichförmiger vereinstimmiger Ausbildung des Denkens und Erkennens, des Empfindens und des Wollens zu streben.*

Hieraus sehen wir also, dass diese drei Grundfunctionen organisch miteinander verbunden sind, dass sie organische Theilfunctionen der Einen Thätigkeit des Geistes sind; — und so erblicken wir nun auch unsre gesammte Thätigkeit des Denkens in ihrem richtigen Verhältniss zu der ganzen Thätigkeit des Geistes und zu den beiden andern Grundfunctionen derselben.

Reflectiren wir nun zuerst auf diese ganze innere Zeitreihe des Erkennens, Empfindens und Wollens, und untersuchen, wie sie sich zum ganzen Ich verhält. — Das Erste, was wir hierüber bereits bemerkt haben, ist: *diese Zeitreihe ist ein Werk unsrer Thätigkeit.* Aber, ist denn diess so ganz und gar der Fall? wissen wir denn aus Selbstbeobachtung, dass diese *ganze* Zeitreihe *lediglich* durch unsre Thätigkeit geworden ist, stetig *wird* und *da* ist? Das finde ich keinesweges in mir; denn ich bin mir eines zeitlichen Anfangs dieser Zeitreihe gar nicht bewusst, und habe überhaupt von dieser Zeitreihe, sofern sie verflossen ist, nur eine unvollständige und unbestimmte Erinnerung. Ob sie einmal in der Zeit angefangen hat, diese Zeitreihe, oder nicht, darüber finde ich gar keine innere Wahrnehmung; und wenn ich mich in jedem Momente der verfliessenden Zeit betrachte, so finde ich immer schon diese Reihe für meine gegenwärtige, so eben wirksame Thätigkeit *gegeben.* Ich denke freilich allaugenblicklich nach, aber ich finde dabey auch schon Erkenntnisse allemal vor. Ich habe in jedem Augenblicke ein bestimmtes Gefühl, ja eine Mehrheit von Gefühlen, aber ich finde auch allaugenblicklich schon eine bestimmte Gemüthstimmung in mir. Ich bestimme freilich in jedem Momente meinen Willen neu, aber ich finde auch immer schon einen bestimmten Willen vor. Daher würde es ganz unbefugt seyn, wenn wir behaupten wollten: diese unsre innere dreifache Zeitreihe sey *lediglich* ein Product unsrer Thätigkeit. Aber *Das* finden wir innerlich in der Wahrnehmung, *dass wir allaugenblicklich die schon vorhandene Zeitreihe anders bestimmen,* dass wir stetig auf sie einwirken, um sie zumtheil individuell anders und weiter zu bestimmen. Und sehen wir auf die Thätigkeit hin, wodurch wir unsre innere Zeitreihe mitbestimmen, so ist diese auch nicht das *ganze* Ich, denn ich bin mir wohl bewusst, thätig zu seyn, aber *ich bin mir auch bewusst, mehr zu seyn, als thätig*; denn ich weiss dass es *meine* Thätigkeit ist, ich unterscheide noch *mich selbst* von meiner Thätigkeit; ich weiss, dass ich meine Thätigkeit selbst bestimme; aber das die Thätigkeit Bestimmende ist nicht selbst die Thätigkeit, sondern Das bin eben ich selbst als ganzes Wesen. Ich bin mir bewusst: ich denke, ich empfinde, ich will, — ich lebe, ich finde vielmehr mich als das Wesen, dem alles Diess als seine Eigenschaft zukommt. Selbst wenn ich mir meiner selbst bewusst bin als Ich, denke ich nicht eben immer daran, dass ich denke, dass ich empfinde oder will, ich denke nicht einmal daran, dass ich bin, sondern ich habe den ganzen ungetheilten Gedanken: *Ich*; und diesen Gedanken bringe ich allemal schon hinzu, wenn ich mir irgend einer meiner bestimmten Eigenschaften bewusst werde. Daher

können wir diess Selbstbewusstseyn des Ich *ein Grundbewusstseyn*, oder *eine Grunderkenntniss* oder (in dem schon oben S. 38 f. erklärten Sinne des Wortes: *Schauen*) eine *Grundschauung des Ich* nennen.

Diese Grundschauung des Ich, die uns auch bei allem unsern Denken begleitet, ist unbedingt gewiss. Niemand kann sie bezweifeln; denn wenn Jemand sagte, er zweifle an sich selbst, an seinem Ich, so darf man ihn nur erinnern, dass *Er* so eben behauptet, dass *Er* zweifelt, dass er also im Zweifeln sich selbst dennoch anerkennt als *Ich*. Wir haben also an dieser Grundschauung: Ich, eine unmittelbar gewisse Wahrheit gefunden, die garnicht bezweifelt werden kann, die man selbst durch den Zweifel bestätigen muss. Diess ist wichtig; denn wenn überall Wissenschaft möglich seyn soll, so muss es unmittelbar gewisse Erkenntniss geben, und wenn insbesondere die logische Wissenschaft möglich seyn soll, wenn das Erkennen wahrhaft erkannt werden soll, so kann es nur an der Erkenntniss der Wahrheit erkannt werden, — man muss also *gewisse*, *unbezweifelbare* Wahrheit erkennen, wenn das Erkennen erkannt werden soll. Bis hieher im ganzen ersten Lehrgange hatten wir keine unmittelbar gewisse Wahrheit erkannt; — *diese Grundschauung*: *Ich*, *ist die erste an sich gewisse Wahrheit, die uns auf dem Wege unserer Forschung begegnet*. Diese Erkenntniss: *Ich*, ist insich selbständig und unbedingt für uns; denn indem ich weiss: Ich, — brauche ich an garnichts Anderes zu denken, als an *Mich*. Auch brauche ich garnicht nach dem Grunde zu fragen, garnicht an den Satz des Grundes zu denken. Denn wenn ich auch nur die Frage aufwerfe nach dem Grunde, und ob ich selbst begründet oder unbegründet da bin, so erkenne ich auch dabei nothwendig schon Mich, als den Fragenden, an. Es zeigt also die Grundwahrnehmung: Ich, unbedingt sich selbst als Wesenheit an.

Denn *wahr* ist eine Schauung, die mit dem Geschauten übereinstimmt, oder: welche die Wesenheit des Gegenstandes selbst erschaut. Aber in der Grundschauung: Ich, schaue ich mich selbst, und schaue zugleich mich selbst, als sich selbst schauendes Ich; ich bin darin unmittelbar gewiss, dass *ich* selbst es bin, der *ich Mich*, mich *selbst*, schaue; dass ich der Schauende und der Geschaute, oder: das Geschaute, bin. Stelle ich die Forderung an mich: zu untersuchen, ob *ich selbst* es bin, den ich schaue, so finde ich sogleich: dass ich selbst es bin, der diese Forderung an sich macht, und dass ich *mich selbst*, auch diese Forderung an mich Machenden, schaue.

Die Grundschauung: Ich, hat alle Eigenschaften, die wir oben (S. 11 f; 17—21) als unerlässliche Eigenschaften und Bedingnisse der wissenschaftlichen Erkenntniss anerkannt haben; *sie hat Einheit*, *Selbheit oder Selbständigkeit* und *Ganzheit*, und Beides, Selbheit

und Ganzheit, vereint, und zwar diess sowohl an ihrem Gegenstande oder Inhalte, am Ich, welches wir als Eines, selbes, ganzes finden, als auch an ihrer Wesenheit als Schauung, welche ebenfalls Eine, eine selbständige und ganze ist.

Wenn wir nun ferner *diese Grundschauung: Ich, mit den drei Grundformen der Erkenntniss vergleichen*, die wir im ersten Lehrgange bereits beobachtet haben, so finden wir, dass diese Grundschauung: Ich, weder ein allgemeiner Begriff, noch ein Einselschauniss eines bloss zeitlich Individuellen, sondern ein an sich gewisses, *unmittelbares Selbschauniss ist (terminus absolutus*, s. oben S. 76 ff.). Ebenso ist klar, dass das Grundschauniss: Ich, nicht ein blosses Urtheil oder ein blosser Satz, noch auch der Schlusssatz eines Schlusses ist. Diess ergiebt sich aus folgender Betrachtung. *Sie ist kein allgemeiner Begriff*; denn wenn ich mich denke, brauche ich an die Allgemeinheit des Begriffes eines Menschen, oder eines endlichen Vernunftwesens, garnicht zu denken, und sobald ich an diesen denke, werde ich auch inne, dass ich nicht der blosse Begriff eines Iches, das ist, eines Vernunftwesens, — dass ich nicht ein Ich überhaupt und im Allgemeinen, bin; ebenso auch; dass nicht allein *Ich* den *Begriff eines Ich* ganz ausfülle, da ich auch alle andern Menschen als, *mir gleichwesenliche*, *Ich* anerkenne. *Sie ist auch keine Individualschauung*; denn indem ich schaue: Ich, denke ich an meine zeitliche, eigenlebliche Bestimmtheit garnicht; vielmehr lege ich diese nur *Mir* bei, indem ich Eigenleblichkeit (Individualität) erst als eine meiner Eigenschaften finde. *Es ist aber auch diese Schauung kein Urtheil*; denn ich betrachte mich in keinem Verhältniss, wenn ich mir meiner selbst, des ganzen Iches, bewusst bin. *Endlich gewinne ich die Grundschauung: Ich, auch nicht durch einen Schluss*, denn ich brauche, wie gesagt, an den Satz des Grundes, und überhaupt an irgend Etwas ausser mir, sowenig als an irgend etwas Besonderes oder Einselnes, welches *an* oder *in mir*, oder *durch mich* ist, garnicht zu denken, um mir meiner selbst bewusst zu seyn; daher steht die Grundschauung: Ich, als solche, garnicht in Form eines Schlusssatzes, oder eines erschlossenen Selbschaunisses *(termini conclusi)*. *Vielmehr ist diese Grundschauung: Ich, eine in ihrer Art unbedingte Schauung, ein unbedingtes Glied, (terminus in suo genere absolutus)*, welches zugleich auch unbedingt an sich selbst gewiss ist. *Ob ich noch anderer unbedingten Schauungen fähig bin?* ist eine Frage, welche für die Erfassung der Grundschauung: Ich, *als solcher*, ganz gleichgültig ist. Indess ist es zweckmässig, hier zu bemerken, dass in der unbedingten *Grundschauung*: Ich, keineswegs die Behauptung, noch die Gewissheit liegt, dass ich selbst *unbedingt* bin; noch

auch, dass meine Selbstschauung: Ich, vollkommen (vollwesenlich), und in Ansehung alles Bestimmten, welches ich *an* und *in* mir finde, oder auch selbst *bewirke*, jemals vollständig ist. *)

In dieser unmittelbar gewissen *Grundschauung: Ich*, finde ich nun unterandern auch die bestimmte Selbstschauung: *Ich denke*; und da ich in der Grundschauung: *Ich*, mir selbst ganz gewiss bin, und da ich das Denken *an* mir finde, so ist mir nun auch diess: Ich denke, ebenfalls so gewiss, als ich mir selbst in der unmittelbaren Grundschauung: Ich, bin.

So viel über das Verhältniss der innern Zeitreihe, und der Thätigkeit des Ich, zu dem Ich selbst, als ganzem Ich. — Jetzt wollen wir nun zurückkehren zur *Betrachtung der bestimmten Denkreihe*, die ein innerer Theil unserer ganzen inneren Zeitreihe ist, und wollen *das Verhältniss dieser Theilreihe zum ganzen Ich, und zu der Thätigkeit des Ich insbesondere*, betrachten.

Da zeigen sich nun zuförderst folgende Wahrnehmnisse: *ich muss denken*, *ich mag wollen oder nicht*. Das Denken hangt keinesweges überhaupt von meiner Willkühr ab; und sogar, wenn ich mich anstrengte, nicht zu denken, so ist eben auch diess selbst wieder ein Gedanke. Ferner: *ich kann nicht Nichts denken*, oder: *ich kann nicht leer denken*, so dass die Thätigkeit des Denkens keinen Gegenstand hätte. Diess ist ein überaus wichtiger Punct der Selbstbeobachtung, denn man hört so oft von „*blossen Gedanken*“ reden; „es sey“, sagt man, „Etwas nur so ein Gedanke“; ebenso hört man reden von „*blossen Formen des Denkens ohne Inhalt*“. Wenn wir aber genau hinsehen, so werden wir finden, dass, wenn gedacht wird, eben allemal nur etwas Bestimmtes gedacht wird. Gesetzt es werden nun innere Phantasiebilder gedacht, oder es denke sich Jemand ein Ideal eines Staates, so sagt man gewöhnlich, Das seyen: *leere Gedanken, nur Gedanken, — blosse, allenfalls schöne, Ideen.* Damit kann nun gemeint seyn, dass die Gegenstände dieses Denkens sich entweder jetzt, oder überhaupt, nicht in der äusserlich wirklichen Welt finden; — dafür aber finden sie sich jedoch soeben in der inneren Welt des denkenden Geistes. Wenn man freilich, indem man phantasirte, unbemerkt liesse, dass das innere Gebilde desshalb nicht

*) Im Gegentheil, die weitere Betrachtung des Ich zeigt, dass dasselbe *endlich* ist, und sich selbst nur auf endliche Weise erkennt; ferner dass ich mich nicht anders denken kann, als mit allem Endlichen zugleich in und durch das Eine ganz unbedingte und unendliche Wesen, — Gott. Obschon diess Alles im Verlauf der Untersuchungen dieses Werkes klar erwiesen, und deutlich ausgeführt ist, so möchte es doch hier bemerkt werden, um Deren willen, welche die Behauptungen über die Grundschauung: *Ich*, missverstehen, und durch unbefugte Consequenzen ohne böse Absicht, oder auch in unlautrer Absicht, *verdrehen* könnten. Anm. d. V.

ein Aeusseres ist, oder wenn man das Phantasiebild mit dem äusserlich Wirklichen verwechselte, so wäre man soeben im Traume, oder man wäre verrückt. — Aber wie Dem auch sey, — einen Inhalt haben diese Gedanken auch dann dennoch; denn auch der Verrückte hat nicht gegenstandlose Gedanken, er verwechselt bloss die Gebiete der Wirklichkeit. Selbst dann, wann wir rein nur das Denken denken, ist ja der Gedanke nicht leer, denn das Denken ist ja auch ein Gegenstand, es ist auch etwas Wesenliches. — Wir finden also, dass unsre Gedanken nie leer sind, sondern stets Etwas, und zwar etwas Bestimmtes, enthalten. Dieser Gedanke, dass wir es nicht vermögen, nicht zu denken, und ebensowenig vermögen, Nichts zu denken, ist noch verschieden von dem Gedanken: das Nichts zu denken, — zu denken, dass Nichts wäre; oder: das Nichts selbst zum Gegenstand und Inhalt des Denkens und des Gedankens zu machen. Machen wir uns gleich die Aufgabe: das Nichts zu denken, so kann doch diese Aufgabe nicht vollzogen werden, weil der das Nichts Denkende wenigstens sein Denken als Etwas zugestehen muss, und — Sich selbst, den Denkenden; aber Das kann man wohl: das Nichts im Gegensatze von Etwas denken, — denken, dass ein Endliches nicht ist; aber „das absolute Nichts" ansich, und für sich allein, ist undenkbar, und es wäre dann ein blosses Wort. — Denn *das Nichts wird nur gedacht als Verneinung des Etwas, das ist, eines bestimmten Wesenlichen.* Denken wir z. B. *das Raum-Nichts*, das ist, *den Raumpunct*, so wird derselbe nur denkbar an dem Raume, bestimmter: in dem Raume, als dessen bestimmte, unbedingte Grenze. Ohne den Raum selbst, als ein Wesenliches, kann auch die Raumgrenze, der Punct, nicht gedacht werden. So ist es auch mit dem Gedanken des Zeit-Nichts, des Zeitpunctes. Aber das Nichts absolut, als die Verneinung alles Wesenlichen, zu denken, ist eine ganz unmögliche, unvollziehbare Forderung.

In diesen Wahrnehmungen haben wir bemerkt, *in wiefern unsre Denkreihe nicht von unsrer Willkühr abhangt.* Jetzt wollen wir darauf hinsehen, *in wiefern sie doch von unserm freien Willen abhangig ist.* Da finden wir Folgendes: Ich kann mit Freiheit Dasjenige wählen, was ich soeben denken soll, ich kann Jedes, was von mir verlangt wird, in Gedanken vollziehen, z. B. wenn mir Jemand eine Reihe bestimmter Begriffnamen hersagt, so kann ich alle diese Gedanken vollziehen, und wenn die Anordnung dieser Begriffnamen auch nur durch Zufall entstanden wäre, aber auch dabei bin ich dennoch wieder gebunden; denn wenn ich diese Gegenstände nicht überhaupt schon einigermassen erkenne, so kann ich sie nicht mit Willkühr in einer beliebigen Ordnung denken. Z. B. wenn wir einen Nichtgeometer aufforderten, er

solle nach der Reihe die regulären Körper denken, so kann er es nicht vollziehen, weil er diese Gegenstände nicht in ihrer wesenlichen Ordnung bereits zuvor irgend einmal erkannt hat; er müsste mit dem einfachsten dieser Körper den Anfang machen. Man kann auch diese Anschauung nicht zum Anfange der Geometrie nehmen, sondern nur an der gehörigen Stelle hervorbringen lassen. Jeder aber, der diese Gegenstände in wissenschaftlicher Ordnung und in derjenigen Folge bereits durchdacht und eingesehen hat, die sie an sich selbst haben, Der kann sie auch hernach in beliebiger, willkührlicher Ordnung wiederum denken.

Jetzt wollen wir noch auf andre *Beschränkungen* merken, wel- 40.
che wir *bei dem Bilden unsrer Denkreihe* finden.

Zunächst stellt sich für die sinnliche Erkenntniss eine wesenliche Beschränkung dar, sowohl für die äusserlich sinnliche Erkenntniss, als auch für Das, was wir in der Phantasie schauen. Unser sinnliches Schauen ist immer in einem endlichen Kreise befangen, den wir den Gesichtkreis, oder den sinnlichen Horizont, nennen können. Unsere leiblichen Sinne reichen nur bis auf eine bestimmte Grenze hinaus, dem Raume und der Zeit nach, und reichen auch nur bis zu einer bestimmten Grenze der Kleinheit und der Feinheit hin. Ist ein Gegenstand von dem Auge weit entfernt, so bildet er sich kleiner und undeutlicher ab, er wird immer unbestimmter, und das Bild davon immer ärmer; von einem weit entfernten Gestirne empfinden wir nur ein schwaches Lichtpünctchen, und noch weiter hinaus fliessen viele solcher Bildlein von vielen Sternen in einen Lichtnebel zusammen. Ist aber ein Gegenstand dem Auge zu nah, so können wir wieder nichts unterscheiden, das Bild verwirrt sich ebenfalls, und es sind in der Natur so feine Gebilde, dass wir sie nur mit bewaffnetem Auge nach ihrem Bau unterscheiden können; und werden die vergrössernden Linsen zu klein, so können wir auch wieder nichts unterscheiden, denn das Bild wird zwar grösser, aber wir sehen dann von der Sache dafür einen immer kleineren Theil und zugleich nicht hell genug.

In der Welt der Phantasie aber sind wir ebenso auf einen bestimmten Raum und auf eine bestimmte Zeit beschränkt. Gross ist allerdings der Unterschied der menschlichen Geister auch in dieser Hinsicht, wenn wir z. B. einen Dichter mit einem nicht dichterischen Geiste vergleichen. *Endlich* aber und beschränkt ist auch des kühnsten Dichters innerer Gesichtkreis.

Dazu kommt auch die innere Beschränktheit der geistigen Thätigkeit selbst, wonach wir innerhalb des sinnlichen Gesichtkreises doch nur einiges Wenige auffassen können von dem gan-

zen Reichthum der sinnlichen Darstellungen in unsern leiblichen Sinnen und in unsrer Phantasiewelt. Welch eine Fülle von Einzelheiten befasst das Bildlein der äusseren Gegenstände im Auge immer zu gleicher Zeit! Es ist leicht, in vielen Fällen viele Tausende solcher Gegenstände als im Auge abgebildet nachzuweisen, dadurch, dass der das Auge sehende Geist einen jeden derselben sogleich unterscheidet, sobald man ihm denselben hindeutend oder beschreibend bemerklich macht, z. B. bei Betrachtung eines Blumenbeetes, bei der Aussicht über eine grosse Stadt, oder bei Betrachtung einer menschlichen Hand ganz in der Nähe. Aber immer nur auf Bestimmtes von Dem, was im Auge abgebildet wird, richten wir unsre Merksamkeit (Reflexion), und erfassen (percipiren) also auch davon nur einen kleinen Theil, und nehmen *nur Weniges davon in's Bewusstseyn auf.* Die Gabe der Uebersicht, des Ueberschauens des Mannigfaltigen, ist freilich bei verschiedenen Geistern sehr verschieden an Umfang, an Stärke und an Innigkeit; aber *endlich* ist sie doch bei Jedem, auch dem Begabtesten. Dazu kommt noch die Begrenzung unseres Denkens und inneren Bildens in Phantasie durch die enge Begrenztheit der Erinnerung, indem wir gar vieles Erfasste bald wieder vergessen, oder doch nur noch mit weniger Genauigkeit und Lebhaftigkeit denken.

Wenn wir nun überhaupt auf den Reichthum der zu denkenden Gegenstände selbst hinschauen, so erscheint uns diese unsre Begrenztheit um so grösser. Denken wir z. B. den Reichthum räumlicher Gestaltung, der sich in der Geometrie eröffnet, so zeigt sich dieser Gegenstand nach allen Seiten unbeendbar, und für jeden endlichen Geist nicht überschaubar. Sollte z. B. auch nur die Lehre von den geraden Linien vollendet werden, so zeigt sich, dass diess für jeden endlichen Geist, ja für alle endliche Geister zusammengenommen, unmöglich ist. Denn wir können zwei gerade Linien denken, drei, vier, . . ., aber es sind deren Tausende, Millionen, . . ., und alle diese in allen möglichen verschiedenen Lagen. Also z. B. das geradlinigte Dreieck, Viereck, Fünfeck, Hunderteck, Millioneneck; und eine jede dieser Figuren ist wieder ein unbeendbarer Gegenstand für sich. Die Dreiecklehre schon der geradlinigten Dreiecke füllt viele Bücher aus, und es enthalten alle diese Bücher nur erst die Anfanggründe davon; und doch ist das Dreieck die allereinfachste geradlinigte geschlossene Figur. Wir wissen, das Viereck hat schon wieder mehre und verwickeltere Eigenschaften; das Fünfeck noch mehre und noch verwickeltere. Was mag erst z. B. das Millioneck für eine Fülle merkwürdiger Eigenschaften enthalten! — Und wenn nun die Lehre von der geraden Linie vollendet wäre, was aber unmöglich

ist, so stellt die Lehre von der krummen Linie ein noch weit reichhaltigeres Gebiet der Betrachtung dar. Sollte nun wieder auch nur die Lehre vom Kreise, als der allereinfachsten Kurfe, vollendet werden, so würde der endliche Geist in keiner endlichen Zeit damit zustandekommen. Und dabei zeigt sich wieder, dass man diese geometrischen Gegenstände nicht in einer beliebigen, rein willkührlichen, Ordnung erfassen kann, sondern dass man dabei der Natur der Sache folgen *muss*, indem man erst die gerade Linie erkennen muss, ehe man die krumme zu erkennen vermag, erst das Dreieck erkennen muss, ehe man das Viereck erkennen kann. *Wir sind also bei unsrer Endlichkeit der Forschung und des Ueberblickes zugleich an die Wesenheit des Gegenstandes gebunden*; wir müssen *methodisch*, mit den zu erkennenden Sachen selbst, gehen und fortschreiten; und nur unter dieser Bedingung bringen wir ein Wissen davon zustande, welches hernach unserm freien Willen zu Gebote steht. Hat z. B. der Geometer die Gegenstände seiner Wissenschaft in der sachlichen Ordnung durchforscht und eingesehen, so ist es nun, so zu sagen, sein Geisteseigenthum geworden, und er kann nun in jeder Ordnung das von ihm Gewusste wieder denken. Daraus ist offenbar: *dass auch unser reingeistiger Gesichtkreis ein endlicher, beschränkter ist*, der zwar immer erweitert und verändert werden kann, aber nur so, dass wir dabei bestimmten Gesetzen der Sachen und unserer Thätigkeit folgen müssen, und dass er immer endlich bleibt, und sich auch zugleich durch Schwinden der Erinnerung immer wieder verengt und gleichsam entleeret. — Daher das Gesetz: *dass wir in Besonnenheit streben, unsern geistigen und sinnlichen Gesichtkreis stetig gesetzmässig zu erweitern, zu erfüllen, und in klarem Bewusstseyn zu erhalten.* —

Soviel über das Verhältniss unsrer Denkreihe zu unsrer Freiheit.

Nun lassen Sie uns aber zunächst auf *die Form* hinsehn, *in welcher unsre innere Denkreihe eine Reihe ist, und in welcher sie gebildet wird.* Diese Form ist *die Zeit.* Unwillkührlich verfliesst, wie wir sagen, die Zeit, während wir denken, und jeder unsrer Gedanken nimmt bestimmt grosse Zeit ein. Nicht aber bloss unser Denken fällt in die Zeit, sondern auch unser Empfinden und unser Wollen, unsre ganze innere individuelle Reihe der inneren Begebenheiten, unsre ganze Bewusstseynreihe. Da wir nun die Bestimmniss des *Wie? Form* benennen, so können wir sagen, die Zeit ist die Form der Thätigkeit, des Bildens und des Aenderns. Sehen wir genauer hin auf diese Form des innern Bildens, auf die Zeit: so erscheint uns die Zeit als Ein stetiges Ganze; sie verfliesst ununterbrochen, denn so weit wir uns an uns selbst

zu erinnern vermögen, finden wir uns schon in der Zeit, und ein Ende der Zukunft können wir ebenfalls nicht denken. Aber daraus folgt freilich nicht, dass die Zeit an sich unendlich sey. Denn darüber kann keine Beobachtung Auskunft geben, weil jede Beobachtung selbst eine endliche Zeit einnimmt. Wir dürfen also hier nur behaupten, die Zeit erscheint uns als ein stetiges Ganzes, ohne Anfang und ohne Ende. Sehen wir nun auf diess Ganze der Zeit hin, so wie wir es wahrnehmen, so finden wir es in zwei Hälften getheilt durch den Zeitpunct oder *Verflusspunct* (den *Moment*). Ich meine hier nicht die willkührliche Eintheilung irgend einer endlichen Zeit, die wir in Gedanken beliebig vollziehen können, sondern ich meine den stetig fliessenden Zeitpunct selbst, der da soeben fliesst, während wir hier denken. Dieser Verflusspunct ist für uns Alle gemeinsam, indem in demselben Verflusspuncte, wo ich mich gestalte und bilde, auch jeder Andre sich bestimmt gestaltet und bildet; — ja wir behaupten sogar, dass auch die ganze äussere Natur in demselben Zeitpunct sich ändere, überall im Raume zugleich ihr ganzes inneres Leben fortsetze, und alle ihre Gebilde gestalte. Dieser Eine Verflusspunct also, von welchem wir behaupten, dass er dem Leben aller Wesen gemeinsam sey, theilt die Zeit in zwei Hälften, in die ganze vergangene Zeit, und in die ganze künftige Zeit; und indem der Verflusspunct fliesst, wird immer neue Zeit zu der Vergangenheit geschlagen, so dass hierin die Zeit sich gleich bleibt, dass sie allaugenblicklich in zwei sich hinsichts ihrer gemeinsamen innern Grenze ändernde Hälften getheilt wird, wovon die eine immer vermehrt wird, die andre aber immer einen endlichen Theil nach dem andern an die erstere abgiebt. Aber, werden Sie fragen, wo bleibt denn da die Gegenwart, wenn die Zeit bloss zwei Theile, die Vergangenheit und die Zukunft, hat? — Wir finden, dass die gewöhnliche Eintheilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine ganz andere Eintheilung der Zeit ist, die auf einem ganz anderen Eintheilgrunde beruht. Die soeben betrachtete Eintheilung ist bloss rein nach der Ganzheit, — rein mathematisch; und in dieser Hinsicht zeigt die Zeit gar keine innere Verschiedenheit, sie ist in sich ganz gleichartig, von ganz gleicher Wesenheit, ohne alle Verschiedenheit und Unterschied, rein homogen, — rein identisch; und der *Verflusspunct* selbst hat keine Zeitausdehnung, *ist kein Zeitraum*. Aber die nun zu betrachtende Eintheilung der Einen Zeit ist von Dem hergenommen, was in der Zeit an Dem, dessen Form die Zeit ist, geschieht. Diese Eintheilung der Zeit ist also wesenheitlich, gehaltheitlich (material), nicht bloss formlich (formal). Das Nächste, was wir hierüber bemerken, ist: dass die Gegenwart zumtheil ein Stück vergangene

Zeit ist, zumtheil ein Stück künftige Zeit; dass also die Gegenwart nicht ein dritter Theil der Zeit selbst ist, sondern dass sie zusammengesetzt ist aus zwei Stücken Zeit, die durch den Verflusspunct zusammenhangen, und wovon das eine verflossen ist, das andre verfliessen wird. Wenn wir z. B. sagen: der gegenwärtige Tag, so befinden wir uns mittelst des Verflusspunctes in diesem Zeitraume, den wir diesen Tag nennen; ein Theil davon ist schon zurückgelegt, ein andrer Theil wird zurückgelegt werden; und ich nenne diesen Tag eine *Gegenwart* desswegen, weil Dasjenige, was an diesem Tage geschieht, eine bestimmte sachliche Einheit hat, — weil es *Eine* Begebenheit ist. Denn vonseiten der Natur geschieht in dieser Zeit die bestimmte Begebenheit, dass die Erde sich einmal um ihre Achse dreht, dass sie mithin den Lichtwechsel wegen der sie bescheinenden Sonne periodisch vollendet, und Was uns als Geister betrifft, so haben wir an diesem Tage ganz bestimmte Verrichtungen, welche ebenfalls Einheit haben in Ansehung unsrer Lebenzwecke. Da wir nun Dasjenige, was noch zu thun ist in dem zukünftigen Theile des Tages, schon in Phantasie vorausschauen, und da wir uns Dessen, was schon gethan ist, noch erinnern, so haben wir die bestimmte Anschauung des gegenwärtigen Tages. Eben so ist's, wenn von gegenwärtigem Jahre die Rede ist, oder wenn ein Mensch von seinem gegenwärtigen Leben spricht. In diesem letzten Falle denkt er sich selbst in seiner wechselnden Gestaltung vom Kinde bis zum Greise, und betrachtet dieses Leben als Ein Ganzes, als eine in sich beschlossene Darstellung eines bestimmten Menschen. Ein Theil dieser Darstellung in diesem gegenwärtigen Leben ist nun schon vollendet, ein anderer wird vollendet werden. Noch mehr erweitert sich der Begriff der Gegenwart, wenn wir höhere Lebenganze in's Auge fassen; z. B. wenn wir vom gegenwärtigen Leben dieser Menschheit reden, oder vom gegenwärtigen Leben dieses Erdkörpers, da mag eine Gegenwart von vielleicht 50,000 und mehren Jahren gemeint seyn, wovon wir keine bestimmte Anschauung haben, weil wir die Geschichte des Lebens der Menschheit und die Geschichte dieser Erde noch nicht genau kennen. Eine noch grössere Gegenwart würde herauskommen, wenn wir das gegenwärtige Leben unseres ganzen Sonnensystems dächten. Und da wir die äussere Natur nicht anders, als immer fortwährend bildend, denken können, so entspringt hierdurch mitveranlasst in uns der noch umfassendere Gedanke Einer Gegenwart für die ganze Natur, indem wir denken, dass in der ganzen verflossenen Zeit, bis hieher, die Natur ihre Wesenheit dargestaltet hat in der Zeit, und indem wir zugleich denken, dass sie auch in der ganzen Zukunft nach

denselben Gesetzen sich selbst im Innern gestalten und bilden werde. Ebenso von der andern Seite, wenn wir uns das Leben der Geister ohne Ende denken, so denken wir auch nur dieselbe Eine Gegenwart, die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft vereint durch den jetzigen Verflusspunct, als die ganze unendliche, und daher nach zwei Seiten endlose, Zeit selbst, worin die Geister in Einem Leben ihre Wesenheit gestalten. — Und wenn wir uns zu dem Gedanken aufschwingen — Eines vereinten Lebens aller Wesen, — welcher Gedanke aber hier nur die Geltung einer Ahnung hat, — so denken wir auch dem Inhalte nach *die Eine unendliche Zeit, als die Eine unendliche Gegenwart.* Hieraus nun ersehen wir, dass die Eintheilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft keine sachliche Eintheilung an der Zeit selbst ist, sondern dass sie hergenommen ist von Dem, was in der Zeit sich begiebt, und dass man jede Zeit eine Gegenwart nennt, in welcher eine bestimmte Begebenheit vollendet wird.

Da nun die Zeit an sich selbst ganz gleichartig, und gegen den Inhalt ganz gleichgültig oder indifferent ist, so kann sie auch ganzheitlich (mathematisch) nicht an ihr selbst, sondern nur an ihrem Inhalte, an den stets werdenden Begebenheiten gemessen werden, indem dabei vorausgesetzt wird, dass die wirkenden Thätigkeiten gleichförmig, das heisst, gleichstark wirken. Vornehmlich messen wir die Zeit an Naturbegebenheiten; zuerst zwar an den grössten Naturbegebenheiten im Leben der Gestirne, oder des Himmelbaues, nach Tagen, Jahren und höheren Zeitkreisen der Bewegungen der Gestirne. Dann aber auch an untergeordneten Bewegungen, die durch die erstern bestimmt und gehalten sind, so durch Pendelschwingungen, Fallbewegungen, Bewegungen durch Federkraft, — mittelst allerlei Uhren. Diese Zeitmessung ist hinsichts des Geistes sachlich, äusserlich gegenstandlich *(objectiv).* Wir schätzen aber auch und messen die Zeit nach unserer eigenen Thätigkeit, zugleich auch an dem Verhältnisse bestimmter Zeittheile zu unserer bisherigen Lebenlänge. Ersteres geschieht vornehmlich durch das Gefühl des dazu erforderlichen Kraftaufwandes und der angewandten Mühe; letztre Messung beruht aber darauf, dass, je älter wir werden, dieselbe Zeitlänge gegen die ganze Zeitlänge unserer verlebten Jahre in ein immer kleineres Verhältniss tritt, indem z. B. 3 Jahre gegen 18 Jahre der sechste Theil, gegen 30 Jahre der zehnte, gegen 60 Jahre aber nur der zwanzigste Theil ist, daher dem Menschen, je älter er wird, jede bestimmte Zeit desto kürzer zu seyn, und desto schneller zu vergehen scheint.

Sehen wir nun auf *die Zeit* selbst hin, und fragen: *ist sie denn für sich selbst, besteht sie an und für sich?* so finden wir,

dass diess nicht der Fall ist, sondern dass wir nur die Zeit schauen, sofern sich das Wesenliche, was in der Zeit ist, ändert. Wenn ich nun denke, dass irgend ein Wesen sich in keiner Hinsicht änderte, sondern ohne Wandel dasselbe wäre, so fällt es mir auch nicht in die Zeit, so schaue ich *daran* auch nicht Zeit (obschon an mir selbst, sofern ich es denke); wohl aber an anderen Dingen, die ich ausser dem ersteren als sich ändernde Dinge denke. Aber da ich mir meiner selbst bewusst bin als mich innerlich ändernd, so finde ich mich auch insofern zeitlich; — ich bin also hierdurch nur befugt, zu behaupten, dass die Zeit die Form meines inneren Aenderns ist, und dass ich überhaupt nur Dasjenige zeitlich finde, was und sofern es sich ändert. Beziehen wir nun Diess näher zu unsrer Denkreihe, *so findet sich an dieser ganzen Denkreihe die Form der Zeit eben darin*, dass diese Denkreihe sich ändert, dass bald Diess gedacht wird, bald Jenes, und zwar Dasselbe bald in dieser Beziehung, bald in einer andern; und ich mag denken, Was ich will, so füllt dieser Gedanke als Begebenheit eine bestimmte Zeit aus. Aber Das, was dieser Gedanke denkt, der Inhalt des Gedankens, Das braucht nicht gerade ein Zeitliches zu seyn, sondern es kann auch ein Ewiges, Unänderliches, Unzeitliches seyn. Z. B. der Gedanke: *Ich*, in der oben geschilderten Grundschauung; — er füllt freilich als eine Begebenheit eine Zeit aus, aber das Gedachte, das Ich, wird in der Grundschauung desselben nicht als Zeitliches gefunden. Ferner z. B. alle Gedanken des Mathematikers nehmen eine bestimmte Zeit ein, sind insofern zeitlich, aber ihr Inhalt ist garnicht zeitlich; denn, Was er denkt, sind lauter ewige unveränderliche Beschaffenheiten, ewige Wesenheiten, ewige Wahrheiten. Oder wenn wir den Gedanken eines unendlichen und unbedingten Wesens, den Gedanken Gottes, fassen, so nimmt dieser Gedanke freilich eine Zeit ein, sofern er eine innere Begebenheit unsres Geistes ist, aber das Gedachte selbst wird nicht als zeitlich gedacht, sondern als erhaben über alle Zeit. Dagegen: Wenn ich die Geschichte dieser Menschheit überdenke, so weit ich sie kenne, so füllt erstlich dieser Gedanke, als eine geistliche Begebenheit, eine Zeit aus, ist also insofern subjectiv zeitlich; zweitens ist aber auch hiebei das Gedachte selbst seinem Inhalte nach (das Object) zeitlich, denn ich denke mir eben, wie die Menschheit ihr Leben in der Zeit entfaltet. — Ich finde also, dass alle meine Gedanken Zeit einnehmen, als innere Begebenheiten, dass aber das Gedachte sowohl ein Zeitliches seyn kann als auch ein Unzeitliches oder Ewiges.

Sofern wirnun nichtzeitliche Dinge denken, ahmen wir in 41.
der Zeit die ewige Ordnung nach, worin diese ewigen Dinge

stehen. Z. B. der Naturforscher, wenn er das ganze Reich der organischen Naturgebilde beschreibt, ahmt in seiner wissenschaftlichen Zeitreihe die ewige Ordnung dieser Gegenstände nach. Erst bestimmt er den Begriff des organischen Naturproducts, dann theilt er diess Gebiet ab in Reiche, Klassen, Gattungen, Arten u. s. f. In der Natur selbst ist diess Alles zugleich, er aber dehnt es aus in eine Zeitreihe, aber gemäss der in der Natur gegebenen Bestimmtheit dieses ganzen Gebietes. Eben so der Geometer; seine Gedanken füllen eine Zeitreihe aus, und er muss die Gegenstände, die er betrachtet, in derjenigen Ordnung in der Zeit folgen lassen, welche sie ansich, ewig, betrachtet haben; wäre er ein unendlicher Geist, so würde er Das, was im Raume ewig zugleich ist, auch zugleich schauen; als endlicher Geist aber muss er das Ewige, als Gedachtes, in eine Zeitreihe ausdehnen.

Da nun alles unser Denken sich in der Zeit bildet, und da die Zeit nur zumtheil verflossen ist, zumtheil verfliessen wird, so fragt sich: *wie wir dazu kommen, uns unsrer Gedankenreihe, sofern sie zeitlich ist, bewusst zu werden?* — Denn da ein Theil der Gedanken vorüber ist, also nicht mehr ist, und der andre Theil der Gedanken erst kommen soll, also noch nicht ist, so fragt sich: wie können denn Gedanken, die vorüber sind, noch für uns da seyn, und wie können Gedanken, die noch nicht sind, doch schon jetzt für uns da seyn? Wir finden darauf in uns folgende Antwort: ein Theil der verflossenen Gedanken ist uns noch gegenwärtig, indem wir uns ihrer erinnern, und ein Theil der Gedanken, die erst kommen sollen, ist uns schon gegenwärtig, weil wir sie im Geiste vorausschauen. Wir werden uns also hiebei *zweier Functionen des Denkens* bewusst, *der einen: sich des schon Gedachten zu erinnern, der andern: des noch nicht Gedachten, als Möglichen, schon inne zu seyn*, oder *es vorauszuschauen.* Die eine dieser Functionen nennen wir *das Gedächtniss*, die andere könnte genannt werden *das Voraussehen* oder *Vorausschauen*, *die Voraussicht.*

Zuerst also lassen Sie uns die geistige Thätigkeit betrachten, wodurch wir uns des schon Gedachten noch inne sind, oder das Gedächtniss, nach Anleitung des zwanzigsten Satzes (§. 20) des Abrisses. Zuvor eine Erklärung über die Wörter. *Gedächtniss* heisst eigentlich: das Ganze des Gedachten, denn *Ge-* bedeutet immer Gesammtheit, *-niss*, bedeutet etwas bestimmtes Seyendes, und da es heisst: *-dächt-*, so liegt darin der Ausdruck des Gedachthabens, oder auch des Gedachtwerdens. Also *Gedächtniss ist eigentlich das Ganze des Gedachten*, so wie Verzeichniss, Vermächtniss und andre solche Wörter zu verstehen sind. Wir denken aber bei diesem Worte nicht bloss das Ganze des Gedachten,

sondern vielmehr *das Vermögen, des Ganzen des Gedachten noch inne zu seyn,* es als schon Gedachtes wiederum zu denken und zu wissen. Wir brauchen dafür auch das Wort: *Erinnerung.* Diess bezeichnet eigentlich die Handlung: sich eines Gegenstandes ganz inne zu machen: denn „*er-*" bedeutet immer *vollendetes Geschehen.* Daher ist eigentlich die Bedeutung des Wortes: *Erinnerung,* viel umfassender, als die des Wortes: Gedächtniss. Denn ich kann ja auch Gefühle wieder in Erinnerung bringen, indem ich sie nachfühle, auch bestimmten Willen kann ich wieder innerlich herstellen; zugleich geht eigentlich das Wort: Erinnerung, auch auf das Künftige, — sowie man auch sagt: *Vorerinnerung.* Es ist also das Wort: *Gedächtniss,* passender für unsern Gegenstand. — Sehen wir nun auf die Sache selbst hin, und bemerken, wie es zugeht, wenn wir uns an etwas im Gedächtnisse erinnern. Darüber finden wir hier Folgendes: dasjenige schon Gedachte und Vorgestellte ist uns noch geistig gegenwärtig im Denken, was mit unserer gegenwärtigen Beschäftigung, mit unserm gegenwärtigen Lebenzwecke und Zustande in wesenlicher Beziehung ist, was also ein Theil ist unsers gegenwärtigen Zustandes. Z. B. wenn ich einen Grund hätte, an den Kreis zu denken, — gesetzt, ich soll einem Gegenstande die Kreisform geben, so wird mir alles Das einfallen, was ich früher über den Kreis gedacht habe, sofern es hieher gehört. Oder z. B., wenn mir vor vielen Jahren ein Unglück begegnet ist, dessen Folgen noch eingreifen in meinen gegenwärtigen Zustand, so werde ich mich dessen allemal erinnern, so oft ein solches Eingreifen stattfindet. Es kommt dabei garnicht auf das Verhältniss der Zeitlänge an, seit wann es geschehen, sondern auf die Wichtigkeit und Innigkeit des Zusammenseyns des Vergangenen mit dem vorliegenden Gegenwärtigen. Daher erinnere ich mich aller solchen Dinge garnicht mehr, die auf meinen gegenwärtigen individuellen Zustand keinen wesenlichen Einfluss haben. So vergessen wir gar Vieles, was wir vor wenigen Augenblicken gesagt und gethan, oder was an demselben Tage geschehen, wenn es keine wesenliche Beziehung hat zu unserm gegenwärtigen Zustande. So erinnern wir uns heute nicht mehr, was wir vor wenigen Tagen gegessen haben, an welchen Orten wir alles gewesen, wohl aber etwas Wichtiges, was vor mehren Jahren geschehen seyn mag, wenn es zu unserm gegenwärtigen Zustande mitgehört. Daher kommt es auch, dass wir uns unsrer ersten Kinderjahre nicht mehr erinnern, weil das damals Gethane von keinem wirklichen individuellen Einfluss auf Das ist, was wir jetzt beabsichtigen. Ferner da unsre innere Zeitreihe zumtheil durch unsre eigene Thätigkeit zustandegebracht wird, so *werden wir uns alles Dessen leicht erinnern, was wir selbst*

in bestimmter Absicht, mit angestrengter Thätigkeit, hervorgebracht haben. Daher z. B. wenn wir anhaltend und mit Anstrengung über etwas nachdenken, und die Einsicht davon in uns selbst erzeugen, so werden wir es auch nicht leicht wieder vergessen. Wenn wir uns aber beim Denken und Auffassen nur wenig selbstthätig verhalten, so werden wir das Gehörte oder Gelesene gar leicht wieder vergessen. — Wenn es daher darauf ankommt, sich an irgend etwas Verflossenes wieder mit Absicht zu erinnern, so darf man nur bemüht seyn, es mit seinem gegenwärtigen Zustande in einem wesenlichen Zusammenhange zu denken, so wird die Erinnerung daran wieder belebt werden. Gesetzt z. B., ich hätte vor Jahren ohne meine Absicht irgend einer äusseren Begebenheit beigewohnt, und sollte nun nach langer Zeit ein Zeugniss darüber ablegen, so kann es seyn, dass bei der ersten Zumuthung ich auch nicht die geringste Erinnerung habe; wenn ich aber darüber nachsinne, und, indem ich von dem jetzigen Zeitpunct an stetig rückwärts gehe, mich wieder in den damaligen Beziehungen und Verhältnissen betrachte, so werden mir auch jene Begebenheiten wieder einfallen, und so wird es mir vielleicht gelingen, ein klares Bild davon wieder zu erneuern. *Das eine Gesetz also des Gedächtnisses ist der subjective Zusammenhang des früher Gedachten mit dem gegenwärtigen Zustande des Denkenden und mit seiner Thätigkeit.* Dazu kommt aber noch *ein zweites Gesetz*, welches die Erinnerung mitbestimmt: *das ist der sachliche Zusammenhang des Gedachten selbst.* Wenn wir nämlich irgend einen Gedanken soeben erneuern, so fällt uns, ohne bestimmte Absicht, alles Das ein, was an der Sache selbst zusammen ist. Z. B. wenn wir uns einer bestimmten Begebenheit erinnern, und sie uns in Raum und Zeit wieder nachbilden, so tritt sie in ihrer Bestimmtheit unwillkührlich wieder uns vor das Geistauge, indem, Was damals zusammen war und geschah, als solches, auch wieder in Erinnerung kommt. Oder gesetzt, ich erinnere mich an die Eigenschaft des Kreises, dass er gleichförmig krumm ist, so fällt mir auch ohne Absicht alles Uebrige ein, was mit dieser Eigenschaft verbunden ist, vorausgesetzt, dass ich es früher gedacht habe. Daraus ergiebt sich *eine zweite Regel für die Erinnerungkunst, dass man Alles, was man denkt, so viel möglich in wesenlichem inneren Zusammenhange denke*, so wie es den inneren Wesenheiten und der Ordnung der Sachen selbst gemäss ist. Denn dann wird es auch in demselben Zusammenhange sogar absichtlos uns wieder gegenwärtig werden, sobald wir überhaupt wieder daran denken. Wer also z. B. einer Wissenschaft mächtig werden will, so dass sie ihm im Gedächtnisse zu Gebote stehe, Der muss für's erste bei dem Durchdenken dieser Wissenschaft

sich selbstthätig verhalten; aber er muss auch bemüht seyn, ihren Inhalt in dem sachlichen Zusammenhange, systematisch, zu erkennen; dann wird ihm auch diese Erkenntniss zu Gebote stehen.

Auf diesen beiden Gesetzen des Gedächtnisses beruht die sogenannte *Gedächtnisskunst (ars mnemonica)*, wofür man aber gewöhnlich nur ein bestimmtes Verfahren hält, sich des Einen mittelst eines willkührlich geknüpften Zusammenhanges mit einem Andern zu erinnern. Diese Kunst war schon den griechischen und römischen Rednern nicht unbekannt *), und wurde im Mittelalter vorzüglich von *Raymundus Lullus* ausgebildet, und dann durch *Giordano Bruno*, in seiner Schrift: *Ars memoriae* (als 2ter Band seiner Schrift *de umbris idearum*, 1582) weiter gebracht. *Lehrbücher* darüber sind von *Klüber* 1804; *Aretin* systematische Anleitung zur Theorie und Praxis der Gedächtnisskunst, 1810; *dessen* Handb. der Mnemonik, zum Gebrauche für Schulen, und zum Selbstunterricht 1811; *Mnemonik* nach Vorlesungen *Feinaigle's* Frankf. a. M. 1811.

Am meisten durchgebildet hat diese Kunst *Döbel*, ein Arzt zu Danzig, der im Jahr 1684 starb, in seiner *ars mnemonica*, und in den letzten Jahrzehnden *Kästner* in seiner *Mnemonik*. *Döbel* brachte es z. B. durch sein künstliches Verfahren dahin, dass er die ganze Bibel auswendig wusste, und im Stande war anzugeben, z. B. wie viele Kapitel ein jedes Buch, wie viele Verse ein jedes Capitel habe u. s. w. — Es ist sehr begreiflich, wie man diesen oder noch grössere Erfolge bereiten könnte: denn es kommt darauf hinaus, dass man das zu Merkende an eine bestimmte stehenbleibende Reihe von Bildern anknüpft, welche selbst auf ein beliebiges Gesetzmässige angeordnet ist. Diese Kunst ist so einfach, dass man sie in wenigen Tagen erlernen kann, aber im Allgemeinen nutzt sie nicht viel; denn es kommt ja überall zuerst und hauptsächlich darauf an, die Sache selbst unmittelbar selbstthätig zu denken und in ihrem natürlichen Zusammenhange zu fassen; und es ist ein sehr untergeordnetes Verfahren, sich ihrer bloss *mittelbar* zu erinnern. Es kommt bei jener künstlichen Mnemonik auf lebhafte Phantasie und auf Witz an, um die verschiedensten Dinge an die verschiedensten Dinge auf eine sinnreiche und lebhaft bildliche Weise anzuknüpfen, wodurch aber, wenn das Verfahren oft wiederholt wird, leicht der Phantasie geschadet werden und das geistige Vermögen durch übereilende Anstrengung abgestumpft werden kann.

Was nun aber ferner *das Zweite* betrifft, *dass wir unsre künftigen Gedanken schon voraus sehen*, so beruhet dieses wiederum

*) Siehe *Morgenstern's* comment. de arte mnemonica veterum. Dorpat 1805. Auct. ad Herennium II, 17 — 24. Anm. d. V.

darauf: dass wir die künftigen Gedanken zumtheil schon haben, so wie es bei dem Gedächtnisse darauf ankommt, dass man die verflossenen Gedanken zumtheil noch hat. Setzen wir z. B., Jemand wolle die Arithmetik zustandebringen, so sieht er schon im Geiste seine künftige Denkreihe voraus, denn er hat ja schon die Gedanken: Zahl und Zahlenverhältniss, er ist sich auch schon bewusst, dass die Reihe der Zahlen ohne Ende fortgeht, er erkennt schon allerlei Eigenschaften besonderer Zahlen, mithin denkt er mit Bestimmtheit die Aufgabe: die Eigenschaften der Zahlen nach der Reihe zu erkennen. Er weiss auch schon, welchen Weg er zu gehen hat, dass er nämlich die Zahlenreihe nacheinander zu betrachten hat; und wenn er dann weiter nachdenkt, so kann er sich schon einen Plan für diese ganze, künftig zu vollziehende, Gedankenreihe machen. Oder, um es an einem andern Beispiele zu erläutern, wir setzen uns vor, uns zu irgend einem bestimmten Lebenberufe tüchtig zu machen, so erkennen wir schon einigermassen, Was das Wesenliche dieses Berufes ist; wir schauen also im Geiste schon uns selbst voraus, wie wir in diesem Berufe seyn werden, und Was wir dann thun werden; wir machen uns demzufolge einen bestimmten Plan, gemäss Dem, was wir über die Wesenheit dieses Berufes schon wissen, und so können wir uns schon in Phantasie die Zukunft ausmalen, ja sogar schon jetzt in der Zukunft leben; immer nur mittelst Dessen, dass wir das Zukünftige in Gedanken zumtheil schon haben, und dass das Künftige ansich in wesenlichem Zusammenhange seyn muss, *so dass auch die Kunst, das Künftige vorauszuschauen auf denselben beiden Regeln beruht, wie die Kunst, sich des Verflossenen wiederum zu erinnern.*

Betrachtung der Denkreihe im Allgemeinen, sofern sie aus Gliedern besteht.

Bis hieher haben wir nun unsre ganze Denkreihe als ganze überhaupt betrachtet, ihrem Inhalte nach und ihrer Form nach. Daher entspringt nun die Aufgabe, diese Denkreihe näher zu betrachten, und zwar darauf hinzusehen, in wiefern sie aus Gliedern besteht, oder welches die Bedingnisse sind, dass sie eine aus stetig verbundenen Gliedern bestehende Reihe sey. In dieser Hinsicht finden wir Folgendes, welches im zweiundzwanzigsten Satze des Abrisses erklärt ist.

Erstlich, alle Glieder dieser Reihe sind untereinander stetig verbunden, zunächst in der Form der Zeit; sie sind aber auch dadurch stetig verbunden, dass Ich immer Derselbe bin, der sie alle denket und weiss; oder mit andern Worten: die Glieder der Denkreihe sind untereinander verbunden mittelst der subjectiven

Einheit des Selbstbewusstseyns; aber drittens sind sie auch dadurch alle mit allen verbunden, dass ihr Inhalt etwas Gemeinsames hat, d. h. dass der folgende Gedanke in gewisser Hinsicht Dasselbe ist, was der vorige ist; also verbunden durch die Einheit des Gedachten. Z. B. wenn wir zwei Gedanken nehmen, die ganz verschieden zu seyn scheinen, und lassen sie aufeinander folgen, so wird sich doch zeigen, dass ihr Inhalt in gewisser Beziehung, ja in der wichtigsten Beziehung derselbe ist. Denken wir z. B. Geist und Farbe. Wir können sogleich diese beiden Glieder in der Denkreihe auf einander folgen lassen; sie sind sehr verschieden, und dennoch in erstwesenlicher Hinsicht sind sie Eins und Dasselbe. Denn der Geist ist Etwas, und die Farbe ist Etwas, mit andern Worten: der Geist ist wesenlich und die Farbe ist auch wesenlich, also gerade das Erstwichtige, die Wesenheit, die Bestimmniss: Etwas zu seyn, haben Beide gemeinsam. Also jeder Gedanke hat mit jedem Einheit des Inhaltes; wenigstens diese: wesenlich zu seyn, Etwas zu seyn. Aber denken wir z. B. solche Denkreihen, wobei die Einerleiheit des Gegenstandes vorwaltend ist, so wird diese Behauptung noch klarer werden. Denken wir z. B. die ganze Naturgeschichte, und dass Jemand die ganze Naturgeschichte nach der Reihe durchdächte, so haben alle Glieder dieser Reihe das Gemeinsame, dass sie ein Natürliches enthalten, dass ihre Gegenstände in der Natur sind und durch die Natur sind, und wenn ich diese Gegenstände wieder nach ihrer Verschiedenheit betrachte, z. B. Pflanze gegen Thier, so kann ich dieser Verschiedenheit mir nur bewusst werden, indem ich sie als an der Einheit erkenne, indem ich denke, dass sowohl das Thier als die Pflanze organisch ist; und wenn ich wieder die Reihe der Thiere ansich betrachte, so ist das gemeinsame Band, wonach diese Reihe nur denkbar wird, die Einerleiheit der Wesenheit, dass sie nämlich alle Thiere sind. Dadurch also bringe ich diese Denkreihe der Naturbeschreibung zustande, dass ich mir der Einerleiheit des ganzen Gegenstandes, und seiner ursprünglichen Einheit, bewusst bin, woran ich dann einen Unterschied nach dem andern betrachte. Es ist also eine grundwesenliche Eigenschaft unsrer Denkreihe, dass alle aufeinanderfolgenden Glieder Einheit der Sache, oder des Gegenstandes, haben.

Jetzt haben wir nun dagegen rein auf das Entgegengesetzte 42.
zu merken, dass alle diese Glieder gegen alle auch etwas Verschiedenes sind, dass jedes Glied gegen jedes Glied ein anderes ist, wonach ein jedes Glied von jedem Gliede unterschieden wird. Sehen wir nun darauf hin, worin diese Verschiedenheit besteht, so zeigt sich, dass das erste Glied ist, Was das andre nicht ist,

und dagegen das andre ist, Was das erste nicht ist. Betrachten wir z. B. folgende zwei Glieder, die wir sogleich in unsre Denkreihe aufnehmen können: Kreis und gerade Linie, so sind freilich diese beiden Glieder zuerst einerlei, gleichartig; denn beide sind Linien. Sie sind aber auch verschieden; denn Kreis ist, Was die gerade Linie nicht ist, er ist stetig gleichförmig veränderte Richtung, welche die gerade Linie nicht ist; der Kreis ist aber auch Etwas nicht, was die gerade Linie ist: er ist nämlich nicht stetig dieselbe Richtung; und so ist's umgekehrt, in Ansehung der geraden Linie gegen den Kreis: sie ist, Was der Kreis nicht ist, und sie ist Das nicht, was der Kreis, als Kreis, ist. Da bemerken wir also, dass die Verschiedenheit dieser beiden Glieder an Demjenigen ist, was sie gemeinsam haben, an Dem, worin sie einerlei sind, nämlich daran, dass sie beide: *Linie*, das ist, *Länge mit bestimmter Richtung*, sind. Die Richtung nun wird in dem Einen so, in dem Andern anders bestimmt. Dieses Verhältniss nun der Glieder unsrer Denkreihe, wonach sie Alleineigenthümliches, und dadurch verschieden, sind, und daher auch unterschieden werden, gilt ganz allgemein von jeden zwei Gliedern. *Diess ist also die zweite Grundbeschaffenheit unsrer ganzen Denkreihe.*

Hiezu kommt aber noch eine dritte, wonach die Glieder, *als verschiedene Glieder*, wieder miteinander verbunden gedacht werden. Z. B. wenn wir die Zahlenreihe denken: 1, 2, 3, und so fort, so sind erstlich alle diese Glieder, oder bestimmten Zahlen, einerlei, sie sind zweitens auch alle von allen unterschieden; aber dadurch haben wir sie noch nicht als eine Reihe aufgefasst, dass wir bloss die Einerleiheit und die Verschiedenheit bemerkten, sondern es kommt auch dazu die *Vereinheit* der verschiedenen Glieder, *als* verschiedener Glieder, wonach sie wieder — *als* verschiedene Glieder — etwas Gemeinsames haben. In unserem Falle ist das Gemeinsame Diess, dass die nächste Zahl immer um eine Einheit grösser ist, als die vorige. Dadurch, dass ich diess bemerke und auffasse, vollende ich erst den Gedanken der Reihe. Ich sehe also daraus, dass *die dritte Bedingung, unter welcher unsre Denkreihe zustandekommt*, diese ist: *dass die verschiedenen Glieder als verschiedene Glieder wieder einerlei, und dadurch vereint sind.* Ausser diesen drei Bedingnissen finden wir keines; mithin: *die Einheit der Glieder, ihre Verschiedenheit und ihre Vereinheit, machen die Bedingnisse unsrer Denkreihe, als Reihe, aus.*

Dabei bemerken wir zugleich, welches demnach die drei Grundverrichtungen unsrer denkenden Thätigkeit seyen; dass wir *zuerst* hinmerken oder reflectiren müssen auf diese bestimmte Reihe, um irgend Glieder davon zu erfassen; dass wir aber *zwei-*

tens auch die einselnen Glieder, als solche, auffassen, erfassen oder percipiren müssen; und dass wir *drittens* jedes bestimmte erfasste Glied weiterbestimmen müssen, wie es an sich selbst verschieden ist von andern, und wie es mit andern Gliedern der Reihe vereint ist, dass wir also das durch Reflexion Percipirte weiter determiniren müssen. Hier sehen wir also schon näher den Grund der drei *Grundfunctionen*, welche wir im ersten Cursus schon genauer betrachtet haben.

Ebenso zeigt sich aber auch hier *der nähere Grund der Grundoperationen des Denkens.* Denn da unsre Denkreihe aus selbständigen Gliedern besteht, so ist *die erste Aufgabe*: ein jedes Glied, als dieses, zu denken und zu erkennen mittelst derjenigen Werkthätigkeit oder Grundoperation, die man sonst gewöhnlich das Begreifen nannte, die aber von uns bestimmter *das Selbschaun* genannt wird. Da aber zweitens jedes Glied unsrer Denkreihe mit jedem Gliede in einem bestimmten Verhältnisse steht, wonach es mithin sowohl einerlei, als von ihm verschieden ist, so ist *die zweite Forderung* an das werkthätige Denken: *die Glieder der Denkreihe im Verhältnisse zu schauen, und ihre wechselseitige Beziehung zu erkennen*; Diess aber ist die Operation des Urtheilens, die wir oben schon ausführlicher abgehandelt haben. Und da endlich drittens alle Glieder der Denkreihe mit allen in wesenlicher Verbindung stehen, und selbst die Verhältnisse der Glieder zu einander wieder Verhältnisse haben, so beruht hierauf *die dritte* Grundoperation des Denkens, *worin die Verhältnisse der Verhältnisse gedacht und erkannt werden.* Diese Grundoperation betrachteten wir oben als das Schauen der Verhältnisse der Verhältnisse, oder als das Urtheilen über das Urtheilen; und davon nun war eine untergeordnete Theiloperation das Schliessen, worin eben erkannt wird, wie mehre Verhältnisse der Denkreihe nach dem Satze des Grundes zusammenschliessen; wovon hier ebenfalls die Bedingung näher bemerkt worden ist, dass nämlich alle Glieder der Denkreihe in der Einheit des Ganzen gemäss ihrer Vereinheit verbunden, also in Eine Reihe zusammengeschlossen sind. —

Auf dieser bemerkten dreifachen Grundbeschaffenheit unsrer Denkreihe beruht auch diejenige Unterscheidung unsrer erkennenden Thätigkeit, welche man durch *Vernunft* und *Verstand* bezeichnet. Das Wort: *Vernunft*, bedeutet seiner Abkunft nach: *ganz zusammennehmen*, denn *ver-* heisst hier: *ganz und gar*; also wird durch Vernunft das Denkvermögen bezeichnet, sofern es Alles in die Einheit zusammennimmt, und das Einselne in der Einheit vernimmt. Es beruht also diese Thätigkeit des Denkens auf der ursprünglichen Einheit der ganzen Denkreihe und der Vereinheit aller Glieder, und *die Aufgabe der Vernunft im Denken* ist daher

diese: Alles in Einheit und Vereinheit zu denken und zu erkennen. Es ist aber zu bemerken, dass man dem Worte: *Vernunft*, in unserm Sprachgebrauche noch eine *weitere Bedeutung* giebt, wonach die Vernunft sich nicht bloss auf das Denken und Erkennen bezieht, sondern *Vernunft* überhaupt *das Vermögen der Einheit, der Vereinigung und der Uebereinstimmung (Harmonie) bezeichnet.* Demnach sagt man auch, dass der Mensch als empfindendes Wesen vernünftig seyn soll, d. h. dass alle seine Gefühle Einheit, Vereinheit und Uebereinstimmung haben sollen. Ebenso sagt man auch, dass der Mensch, als wollendes Wesen, vernünftig seyn soll, d. h. dass alles sein Wollen Einheit, Vereinheit und Einklang haben soll, so dass alle seine Zwecke zusammenstimmen in dem Einen Zwecke des ganzen Lebens. — Hier aber brauchen wir das Wort: *Vernunft*, nur in intellectualer Bedeutung, als: *das Vermögen der Einheit, der Vereinheit und der Uebereinstimmung (Harmonie) im Denken und Erkennen.*

Da nun aber die Glieder unsrer Denkreihe auch, jedes von jedem, verschieden sind, so muss sich der denkende Geist auch darauf richten, die einselnen Glieder in ihrer alleineignen Wesenheit (in ihrer Alleineigenwesenheit) zu erkennen, und so jedes von jedem zu unterscheiden. In dieser Hinsicht nennen wir jetzt im allgemeinen Sprachgebrauche das Denken *verständig*, und das Vermögen dazu den *Verstand.* Das Wort bedeutet eigentlich *das Darinnen- und Darunterstehen unter der Sache*, wie es im Englischen auch noch heisst: *to understand*; und in sofern ist die Bezeichnung gut, weil der verständig Unterscheidende gleichsam betrachtend unter den verschiedenen Dingen steht, und sie eben untereinander unterscheidet. Es muss aber bemerkt werden, dass in dem älteren deutschen Sprachgebrauche der Wissenschaft *Verstand* das ganze Erkenntnissvermögen bezeichnet, weil man mit diesem Worte das lateinische: *intellectus*, übersetzte. — Hier aber nehme ich das Wort: *Verstand*, allemal als *das Vermögen der Unterscheidung im Denken.* — Hieraus ergiebt sich nun eine für das Denken selbst wesenliche Forderung, *dass die Vernunft und der Verstand gleichförmig ausgebildet werden müssen*, wenn eine vollendete Denkreihe zustandekommen soll; dass zwar die Vernunft das Erste ist, weil die Einheit das Erste und in der Einheit erst das Verschiedene ist; dass aber der Verstand wesenlich hinzukommen muss, damit die Glieder der Reihe in ihrer alleineigenthümlichen Wesenheit erkannt werden, und dann das durch den Verstand wohl Unterschiedene wiederum durch die Function der Vernunft in seiner Vereinheit und Uebereinstimmung erkannt werden möge. Es ist also thöricht, den Verstand herabzusetzen im Vergleiche mit der Vernunft, und es ist vielmehr die Vernunftbildung nur mit der Ver-

standesbildung vereint zu denken; und *nur derjenige Denker ist selbst vollendet, in welchem Vernunft und Verstand gleichkräftig und gleichmässig ausgebildet sind.*

Des zweiten Lehrganges der analytischen Logik zweiter Theil.

(Abriss S. 18 — 68; Vorles. über d. System S. 188 — 227).

Allgemeine Betrachtung des gesammten Gebietes unseres Erkennens, als allgemeine objective und subjective materiale Grundlage der Erkenntnisslehre.

Nun lassen Sie uns wieder zu der Betrachtung der Denkreihe selbst zurückkehren, und Das, was jetzt gefunden worden ist, noch genauer bedenken.

Zuerst wurde gefunden, dass alle Glieder der Denkreihe Einerleiheit in ihrer ursprünglichen Einheit haben. Erwägen wir näher, Was in dieser Behauptung vorausgesetzt wird! Es wird vorausgesetzt, dass der Gegenstand alles Denkens, der ganze Inhalt unserer Denkreihe, ursprünglich nur Einer, nur Eins, nur Ein Wesen sey. Denn würde diess nicht angenommen, so würde die Einheit der ganzen Denkreihe geleugnet, und wollte man sagen, es erscheine dem denkenden Geiste nur so, dass alles Gedachte der Wesenheit nach Eins sey, aber desshalb folge garnicht, dass das Gedachte ansich selbst so beschaffen sey: so ist's allerdings wahr, dass dieses daraus nicht folgt; aber auch Das ist wahr, dass dann unsre ganze Denkreihe keine Wahrheit hätte, weil ja, wie wir oben gesehen haben, die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Gedachten besteht. Es entspringt also hieraus für uns die Aufgabe, zu untersuchen: *ob wir denn wirklich befugt sind, die Einheit alles Denkbaren und Erkennbaren, alles Gedachten und Erkannten, zu behaupten*, ob wir befugt sind, es als wahr anzunehmen: *dass eigentlich nur Ein Erkennbares daseye, welches auch der Eine Gegenstand unsers Denkens und Erkennens sey.* — Jeder, der auf seine Denkreihe hinmerkt, erkennt bald und leicht an, dass allen Gliedern derselben Einheit zukommt, aber daran denken Wenige, und im vorwissenschaftlichen Bewusstseyn Niemand, dass darin die überschwengliche Behauptung mitenthalten ist, dass eigentlich nur *Ein* Gegenstand des Denkens, nur *Ein* Wesenliches daseyn muss, wenn unsre Denkreihe wahre und ganze Einheit haben soll.

Aber *zweitens* haben wir an unsrer Denkreihe auch gefunden, dass alle Glieder derselben ein alleineigenthümliches Wesenliches haben, wonach sie voneinander unterschieden, und wonach sie auch wiederum untereinander vereint werden. Es wird also hiebei vorausgesetzt, dass in der Einheit des Denkbaren eine innere Verschiedenheit seiner Wesenheit stattfinde, so dass das Verschiedene in der Einheit des Ganzen, jedes mit jedem, auch verbunden sey; kurz es wird vorausgesetzt, dass das Eine Denkbare in sich Ein organisches Mannigfaltige seye. Ich verstehe nämlich unter dem Wort: *organisch*, diejenige Beschaffenheit eines Ganzen, wonach es Eins ist, und in sich bestimmte unterschiedene Theile hat, welche Theile unter sich und mit dem Ganzen vereint sind. Sowie es z. B. an dem menschlichen Leibe sich zeigt, dass er Ein Ganzes ist und auf die erklärte Weise in Theilen besteht. *Ich verstehe aber unter dem Organischen im Allgemeinen nicht etwas Leibliches, Materiell-Organisches, sondern ich nehme das Wort in der allgemeinen, schon von mehren Philosophen, und im gebildeten Sprachgebrauch, anerkannten Bedeutung*, wonach man z. B. auch vom Staatsorganismus spricht, und überhaupt von der Organisation einer jeden Gesellschaft. Wir können uns aber hier füglicher des deutschen Wortes: *Gliedbau*, bedienen, und sagen: *dass unsre ganze Denkreihe gliedbauig seye, — ein Gliedbau seye*; welches dann ebendasselbe bedeuten soll, als dass die Denkreihe organisch seye. So wenig wir nun hier bei dem Worte: *Glied (terminus)* in der bisherigen logischen Kunstsprache an Glieder des Leibes, an irgend etwas Naturliches oder Materielles, Stoffiges, denken, so wenig soll auch das Wort: *organisch*, gerade allemal etwas Naturliches, Stoffiges, bedeuten.

Demnach zeigt sich also hier folgende erstwesenliche *Aufgabe: zu untersuchen, ob und wodurch wir befugt sind, zu behaupten, dass der Gegenstand alles unsres Denkens Ein organisches Ganzes sey.* Diese Aufgabe *muss* hier gelöst werden, weil auf ihrer Lösung die Möglichkeit der philosophischen Erkenntnisswissenschaft (der logischen Wissenschaft, oder wissenschaftlichen Logik) beruht. Denn nur, wenn diese Aufgabe gelöst wäre, könnten wir die Einsicht gewonnen haben, dass *unsre Denkreihe als Ein organisches Ganzes der erkannten Wahrheit* möglich ist, weil nur unter der Voraussetzung, dass der Gegenstand des Denkens ein organisches Ganzes ist, es möglich ist, dass unsre Denkreihe die von uns heute erkannten Beschaffenheiten hat: aus Gliedern zu bestehen, die Eins und einerlei, verschieden und vereint sind.

Es könnte hier eingewandt werden: da wir gefunden haben, dass unsre Denkreihe den beschriebenen organischen Charakter habe, so sey daraus schon zur Genüge zu ersehen, dass der Ge-

genstand derselben ebendiesen Charakter ansich haben müsse, weil sonst unsere Denkreihe keine Wahrheit hätte. Aber woher wissen wir hier, dass unsere Denkreihe Wahrheit habe? und ob nicht vielmehr der beobachtete organische Charakter der Denkreihe ein ingeistiger, subjectiver, Schein sey? — Zudem können wir auch immerhin nur einen endlichen kurzzeitigen Theil unserer Denkreihe beobachten. Wenn uns dagegen die Auflösung dieser Hauptaufgabe gelingen sollte, so würden wir zu der Erkenntniss der *ewigen Wahrheit* (s. im Abriss §. 70, u. 79—81) gelangen können: dass unsere Denkreihe wesenlich, auch in *aller* Zeit, den Charakter eines Organismus habe, und dadurch sachlich (objectiv) *wahr* sey.

Wir wollen also sehen, wesshalb wir behaupten, dass uns 43. der Gegenstand des Denkens nicht bloss als Ein organisches Ganzes *erscheine*, sondern dass er auch, abgesehen von unserm Denken und Erkennen, Ein organisches Ganzes sey. Hierauf beruht, wie gezeigt, die Möglichkeit der logischen Wissenschaft. Desshalb macht die Auflösung dieser Aufgabe den zweiten *sachlichen (objectiven und materialen)* Theil der analytischen Logik aus.

Um nun diese Aufgabe zu lösen, müssen wir also unsre ganze Denkreihe, ja unser ganzes Selbstbewusstseyn, planmässig durchforschen, damit wir sehen, ob Alles, was wir erkennen und denken, ansich, seiner sachlichen (objectiven, hypostatischen) Wesenheit nach, unter dem Charakter des Organischen erscheine, und ob wir wirklich dann uns des Grundes bewusst werden können, wesshalb wir behaupten, dass das Erkannte auch so sey, wie wir es denken; ob wir es also mittelst unseres Denkens in Wahrheit, *in wahrem Wissen*, *wirklich erkennen.* Zu dem Ende müssen wir für diese ganze Untersuchung einen bestimmten, vollständigen, alles Denkbare umfassenden, *Plan* entwerfen, damit wir gewiss sind, bei dieser Untersuchung nichts Denkbares zu übergehen. Nun ist offenbar *hiebei das erstwesenliche Erforderniss*, dass wir fragen: *Was* ist alles *Das*, *was ich denke*, und welches in Wahrheit zu *erkennen*, ich behaupte? Wir wollen also unser Denken allererst durchforschen *nach der Hinsicht des Inhaltes*, nach der Frage: *Was denke und erkenne ich?* Darauf ist die Antwort: zunächst erkenne ich mich, denn das Nächste, was ich denke und erkenne, ist mein Ich, und ich bin mir unmittelbar bewusst, dass die Grundschauung: *Ich*, Wahrheit hat. Aber ich denke auch Wesenliches, wovon ich behaupte, dass es ausser mir sey, z. B. andere Ich oder endliche Vernunftwesen; dann die Natur; ja ich habe auch die Ahnung Gottes. Alles Diess kann ich zusammenfassen unter die Benennung des *Nicht-Ich.* Nun behaupte ich aber drittens, dass ich mich im Verhältnisse denke und erkenne zu dem Aeusseren des Ich, zu dem Nicht-Ich. Z. B. ich behaupte,

dass ich mich im Verhältniss zu andern Menschen als Vernunftwesen erkenne; ich behaupte, dass das Ich mit der Natur in wesenlicher Verbindung stehe; und in der Religion wird sogar geahnt, dass das Ich mit Gott in Verbindung sey. Also muss hier als das dritte Glied erwähnt werden: *Ich und Nicht-Ich im Vereine,* oder: *Ich vereint mit Nicht-Ich.* Diese Eintheilung aller Gegenstände des Erkennens ist zuverlässig vollständig erschöpfend; weil zwischen *Ja* und *Nein* kein Drittes ist, so wie zwischen *in* und *ausser*; also nichts daseyn kann, als Ich oder Nicht-Ich, oder diese beiden unter sich vereint.

Wenn wir nun über irgend etwas Bestimmtes denken, so denken wir es nach seiner bestimmten Wesenheit, als diess, als solches, und wir bemerken dabei eine Mannigfalt von Wesenheiten, wonach wir den Gegenstand unsers Denkens denken. Es entspringt also *zweitens* die Frage, die mit der ersten in Verbindung zu setzen ist: *wonach erkenne ich, was ich erkenne?* nach welchen Wesenheiten *(quatenus)*, in welcher Hinsicht *(quo respectu)*? Hierüber haben wir nun schon in dem ersten Lehrgange Dieses bemerkt: Das, was gedacht wird, wird entweder gedacht nach seiner zeitlichen, vollendet endlichen Bestimmtheit, wonach es ein Einselwesenliches, Eigenlebliches, ein Individuelles oder Singulares, ist, oder es wird gedacht nach seiner nichtzeitlichen allgemeinen, ewigen Wesenheit; so dass wir also auch in dieser Hinsicht zwei Fälle finden. Z. B. wenn ich irgend ein bestimmtes Gemälde sehe, und fasse es in seiner ganzen zeitlichen Bestimmtheit auf, so ist Diess ein Gedanke der ersten Art, wenn ich aber den Begriff des Gemäldes denke, wenn ich denke, wie ein Gemälde seyn soll, so ist Diess ein Gedanke dieses Gegenstandes von der andern Art. Nun aber finden wir zugleich, dass diese beiden Arten des Denkens und Erkennens wesenlich mit einander verbunden sind, und im Vereine vorkommen, es muss also hier als drittes Glied erwähnt werden: das Eigenlebliche und das Ewigwesenliche im Vereine. Z. B. wenn ich über das vorliegende Gemälde urtheile, dass es ein schönes Gemälde ist, so habe ich so eine Vereinerkenntniss eines vereinten Einselwesenlichen oder Individuellen, und Allgemeinbegrifflichen oder Ewigwesenlichen. Denn ich schaue erstlich die ganze Bestimmtheit dieses Gemäldes in Zeit und Raum, ich denke mir auch die allgemeine und ewige Wesenheit oder die Idee des Gemäldes, wie ein Gemälde seyn soll, und nun bringe ich Beides zusammen, urtheilend: dieses sey ein Gemälde, wie es seyn soll, ein schönes Gemälde. — Ob diese Eintheilung in Ansehung der Frage, *wonach*? vollständig ist, muss in der Folge selbst erst die Frage seyn. Denn es ist hiebei keineswegs die Vollständigkeit so klar,

als bei der ersten Eintheilung des *Was*; weil sich *individuell* und *ewig* nicht *rein*, wie Ja und Nein, wie Ich und Nicht-Ich, entgegenstehen; es scheint vielmehr, dass noch gefragt werden muss, ob nicht eine Erkenntniss möglich sey, welche über diesen Entgegensetzungen erhaben ist; — und allerdings haben wir schon in der Grundschauung: *Ich*, einen solchen Gedanken gefunden, der weder ein Begriff, noch ein Individuelles, noch ein bloss aus diesen beiden Zusammengesetztes ist. Wir müssen uns also vorbehalten: während der Untersuchung an der gehörigen Stelle Diess zu entscheiden, ob es auch solche Gedanken und Erkenntnisse giebt, deren Inhalt und Gegenstand als unendlich und unbedingt gedacht und erkannt wird, als *terminus absolutus* (s. S. 76 ff.).

Nun soll *drittens* jede Erkenntniss *unsere* Erkenntniss seyn; unsre Erkenntniss aber ist, wie wir oben (S. 44) fanden, ein bestimmtes Verhältniss des Erkannten zum Erkennenden, mittelst welches Verhältnisses eben das Zuerkennende erkannt wird; z. B. dass ich meinen Leib erkenne, und die äussere Natur durch ihn, hangt davon ab, dass der Leib mit dem Geiste wesenhaft vereint ist, — dass ich als Geist die Zustände meiner Sinnen fen wahrnehme. Dadurch nun erkenne ich diesen Leib; und die Sinne meines Leibes werden mir der Erkenntnissquell des Leibes selbst und der Natur. Es ist also noch die *dritte Frage* zu beantworten: *wie denken und erkennen wir*, *Was wir denken und erkennen (quomodo)*? oder: *aus welcher Erkenntnissquelle fliesst die Erkenntniss?* Da haben wir nun schon oben bemerkt, dass die Erkenntnissquelle eine doppelte ist:

Erstens die sinnliche, wonach wir Etwas sinnlich erkennen, oder wie man auch sagt: die Erkenntniss a posteriori; als z. B. meinen Leib erkenne ich sinnlich; — die geometrischen Figuren, wenn ich über die Raumwissenschaft nachdenke, erkenne ich auch sinnlich, und zwar innerlichsinnlich in Phantasie. In Ansehung der sinnlichen Erkenntniss finde ich, dass ich dabei allemal das individuell Bestimmte in dem Erkannten erfasse.

Die sinnliche Erkenntnissquelle ist wiederum insich eine doppelte, nämlich die *äusserlichsinnliche*, oder *leiblichsinnliche*, in den Wahrnehmnissen der Sinnglieder unsres Leibes; dann eine *geistlichsinnliche* in Phantasie; und diese beiden sinnlichen Erkenntnissquellen fliessen immer beide zugleich und vereint; wir müssen hier als drittes Glied hinzusetzen: die *leiblich- und die geistlichsinnliche* Erkenntnissquelle im Vereine. Z. B. wenn ich diese Tafel vor mir erblicke, so ist diese Erkenntniss doch nicht rein leiblichsinnlich, sondern ich vollziehe zugleich das Bild davon in Phantasie, wonach ich z. B. diese ganze Tafel auch auf der Rückseite überschaue, während die leiblichsinnliche Anschau-

ung mir selbige bloss von der Vorderseite darstellt. Oder wenn ich mich eines Ortes erinnere, wo ich irgend einmal gewesen bin, so entwerfe ich davon ein Phantasiebild; Das ist also eine innerlichsinnliche Anschauung; aber ich entwerfe dieses innerlichsinnliche Phantasiegebilde gemäss dem äusserlichsinnlichen Bilde, welches ich hatte, als ich dort war; Diess ist also eine Vereinschauung des äusseren und des inneren Sinnes.

Nun aber sind wir uns auch *zweitens*, des *nichtsinnlichen Erkennens* inne, und schreiben uns das Vermögen zu, Etwas auf nichtsinnliche Weise zu erkennen. Z. B. der Gedanke: unendlicher Raum, ist nichtsinnlich, ja sogar der Gedanke: endlicher Raum, ist insofern nicht sinnlich, als man den Raum weder sehen noch hören noch durch sonst einen Sinn wahrnehmen kann; und überhaupt, wenn ich irgend etwas Allgemeines, Ewiges, Unendliches, Unbedingtes denke, so fliesst dieser Gedanke nicht aus dem sinnlichen Erkenntnissquell, weil dieser letztere nur ein Gegebenes, Einmaliges, Unendlich-Bestimmtes, und Veränderliches darstellt.

Insofern wir uns nun einen nichtsinnlichen Erkenntnissquell zuschreiben, sagen wir aber, *dass wir Verstand und Vernunft haben*, in dem zuvor (S. 247) erklärten Sinne; daher nennt man die Erkenntniss, welche aus der nichtsinnlichen Erkenntnissquelle stammt, *reine Verstandeserkenntniss*, oder *reine Vernunfterkenntniss*, oder auch *Erkenntniss a priori*; und weil dagegen *die sinnliche Erkenntniss* durchaus nur Zeitlich-Aenderliches darstellt, so nennt man sie auch wohl *die historische*, oder *die empirische Erkenntniss*. — *Historisch* wird hier in dem allgemeinen Sinne genommen, in welchem es die griechischen Philosophen brauchen, als beschreibend das Zeitlich-Individuelle; daher wir noch jetzt die Naturbeschreibung Naturgeschichte nennen, wie die Griechen, indem man das Wort: ἱστορία, so übersetzt. *Empirisch* aber heisst: *untersuchend*, *erfahrend*; doch ist diese Benennung des Empirischen eigentlich für die sinnliche Erkenntniss zu weit, weil wir auch das Uebersinnliche durch Untersuchung und *innere Erfahrung* auffassen.

Diess nun sind die beiden entgegengesetzten Glieder der Erkenntniss in Ansehung der Frage: *Wie?* — Es muss aber *drittens* hinzukommen das Glied, welches das aus den beiden ersten vereinte ist. Denn wir sind uns Gedanken bewusst, welche aus sinnlichen und nichtsinnlichen vereinte sind. Z. B. wenn ich irgend eine bestimmte Handlung, die in der Zeit geschieht, in ihrer zeitlichen Bestimmtheit auffasse, so ist der Gedanke daran insofern sinnlich, oder historisch. Wenn ich aber den Begriff so einer Handlung denke, so ist dieser Gedanke nichtsinnlich, weil er ein

allgemeiner Gedanke ist. Wenn ich nun diesen allgemeinen Gedanken einer Handlung beziehe auf die sinnliche Wahrnehmung dieser bestimmten Handlung, und urtheile, dass diese bestimmte Handlung eine solche ist, so ist nun dieser Gedanke sinnlich und nichtsinnlich zugleich, weil das Individuum mit dem Begriffe zugleich gedacht wird. Oder wenn ich z. B. sage: diese Blume ist schön, so habe ich hier die sinnliche Anschauung einer vollendeten Individualität, der Gedanke also ist insoweit sinnlich; aber derselbe Gedanke ist auch in doppelter Hinsicht nichtsinnlich; denn zugleich bezieht sich diese sinnliche Anschauung erstens auf ihren *Begriff:* Blume, der, wie jeder Begriff, nichtsinnlich ist. Zweitens beziehe ich sogar die individuelle Anschauung der Blume auf eine Idee, auf die Idee der Schönheit, welche, als Idee, ebenfalls garnicht sinnlich ist; denn sie erscheint zwar an diesem Individuum in vollendeter Endlichkeit, ist aber ansich selbst, als solche, ewig, und kann nur mit der Vernunft erfasst werden. Hieraus ergiebt sich für den geforderten Plan unserer nächsten Untersuchung folgende Tafel:

Wir erkennen:

Was? (quid)	*Wonach?* (quatenus)	*Wie?* (quomodo)
Ich,	als zeitlichwesenlich,	sinnlich (a posteriori),
Nicht-Ich,	als ewigwesenlich,	leiblichsinnlich,
Ich vereint mit Nicht-Ich,	als Beides vereint,	geistlichsinnlich,
		leiblich- und geistlichsinnlich vereint,
		nichtsinnlich (a priori),
		sinnlich und nichtsinnlich vereint.

Die Eintheilglieder der drei Theilreihen dieser Tafel müssen nun alle mit allen in Verbindung gesetzt werden. Dadurch kommen 27 bestimmte Hauptglieder heraus, als 27 Hauptmomente unseres Denkens und Erkennens. Sollte der zweite und der dritte Eintheilgrund noch nicht vollständig seyn, so könnten vielleicht noch mehre Glieder herauskommen. Dass aber diese 27 verschiedenen Erkenntnisse und Gedanken alle in unserem Bewusstseyn vorkommen, und zwar schon im gebildeten vorwissenschaftlichen Bewusstseyn, Das ersehen wir schon aus den angeführten Beispielen. Es ist also durch diesen bestimmten Entwurf möglich, dass wir unsre Untersuchung planmässig und vollständig führen; ja es kann behauptet werden, dass diese Tafel schon *ein vorläufiger Entwurf des ganzen Systems der Wissenschaft* ist, nach den drei vorwaltenden Eintheilgründen. Gleichwohl aber ist dieser

Entwurf nur vorläufig; denn es ist Alles nur von dem Gedanken: Ich, aus entwickelt, indem wir die Gegenstände der Erkenntniss danach eingetheilt haben, ob sie Ich, oder Nicht-Ich sind, oder Beides zugleich. Das Ganze ist also gleichsam fernscheinlich (perspectivisch) von dem Standorte des Ich aus entworfen; — *anders konnten wir auch hier nicht verfahren, weil ja das Ich in der zuvor betrachteten Grundschauung: Ich, uns bis jetzt das einzige Gewisse ist, mithin erst untersucht werden soll: wie wir dazu kommen, ein Nicht-Ich zu denken, und als daseyend zu behaupten.* Aber durch *diese bloss analytisch-subjective Annahme ist dennoch garnichts durch ein blosses Vorurtheil angenommen*; und es soll erst durch die bevorstehende Untersuchung selbst entschieden werden, ob wir Etwas, das ausser dem Ich ist, mit Befugniss anerkennen. Nach geführter Untersuchung wird es sich dann zeigen, in wiefern diese jetzt entworfene Tafel aller Erkenntnisse vollständig und wohlgeordnet ist. Hier soll uns dieser Entwurf nur als Leitfaden dienen, um von dem Standorte des vorwissenschaftlichen Bewusstseyns aus die vorliegende Untersuchung planmässig und vollständig zu führen.

Zunächst werde ich den Inhalt dieser Tafel nochmals an zwei Beispielen erläutern, so zwar, dass ich diese beiden Gegenstände durch alle Glieder dieser Eintheilung hindurchführe.

44. Nehmen wir zum ersten Beyspiele das Ich selbst. Wenn ich also nach der Frage: Wonach? meine Selbst-Erkenntniss betrachte, so erkenne ich mich zunächst zeitlich, in zeitlicher Erkenntniss, nach meiner zeitlich-individuellen Bestimmtheit, sowohl insofern ich leiblich allaugenblicklich bestimmt bin, als auch in meiner inneren geistlichen individuellen Bestimmtheit. Wenn wir nun diese Erkenntniss unserer zeitlichen Beschaffenheit nach den Erkenntnissquellen betrachten, so ist diese Erkenntniss des Ich als zeitlichen Wesens dreifach. Denn ich erkenne meine zeitliche Bestimmtheit sowohl sinnlich, als nichtsinnlich, als auch auf beiderlei Weise zugleich. Erstlich, sinnlich (a posteriori, empirisch), indem ich meine leiblichen Beschaffenheiten zunächst durch die äusseren, leiblichen Sinne wahrnehme, z. B. die Gestalt meines Leibes und seiner Glieder und die bestimmte Bewegung derselben. Aber auch innerlichsinnlich erkenne ich mich als zeitliches Wesen in der Welt der Phantasie. So z. B. trage ich immer ein Bild der Gestalt meines Leibes in mir, in meiner Phantasie, und erneuere leiblich-sinnliche Begebenheiten, die mir wiederfahren sind, in Phantasie. So schaue ich innerlichsinnlich die Bestimmtheit meines Denkens, Empfindens und Wollens in der Zeit, sowohl als gegenwärtigen, als auch in der Erinnerung als vergangenen. Aber ich erkenne auch zweitens

mich als zeitliches Wesen aus der nichtsinnlichen Erkenntnissquelle mit Verstand und Vernunft, indem ich z. B. den Begriff meiner selbst als eines zeitlich-individuellen Wesens habe, indem ich erkenne, wie ich mich zeitlich weiterbilden *kann* und *soll.* Aber ich erkenne mich auch drittens sofern ich ein zeitlich bestimmtes Wesen bin, sinnlich und nichtsinnlich zugleich, Beides vereint, indem ich z. B. urtheile, ob meine zeitliche Individualität dem Begriffe des Ich als zeitlichindividuellen Wesens gemäss ist, d. i. ob ich so individuell *wirklich* lebe, wie ich ewiger Weise soll; aber auch dann schon, wenn ich die Gestalten meines Leibes, wie sie wirklich sind, mit dem Begriffe dieser Gestalten vergleiche. Z. B. wenn ich urtheile, dass mein Leib vollständig ist, gesund ist, oder wenn ich urtheilend entscheide, ob der Gliederbau, und die Gestalt meiner Glieder schön ist. Daraus sehen wir, dass das Ich sich als zeitliches Wesen nach seiner zeitlichen Bestimmtheit aus allen drei Erkennquellen erkennt. Nun aber *zweitens* erkenne ich mich auch nach meinen ewigen Wesenheiten, nach den Eigenschaften, welche unänderlich und in aller Zeit bleibend sind. Z. B. wenn ich die Gesetzmässigkeit meines Denkens denke, wonach ich immer begreifen, urtheilen und schliessen muss, so ist diess eine unänderliche Wesenheit, eine ewige Wesenheit. Ebenso wenn ich erkenne, dass ich immer empfinden und wollen muss, und überhaupt, wenn ich das Allgemein- und Ewig-Wesenliche des Ich als solches denkend erfasse. Untersuchen wir nun, ob auch diese Selbsterkenntniss unser selbst als unänderlichen Wesens nach der Erkennquelle zugleich und ungetheilt eine dreifache ist. Wir finden es so. Denn erstlich erkenne ich meine ewigen, unänderlichen Wesenheiten mittelst der sinnlichen, empirischen Erkenntniss, indem ich eben, mich selbst beobachtend, meine ewigen Wesenheiten als das in dem Zeitlichen Unänderliche, Bleibende, wiederfinde. Ich erkenne aber diess mein Ewig-Wesenliches auch nichtsinnlich und zwar erstwesenlich auf nichtsinnliche Weise, nicht aus individueller sinnlich-eigenleiblicher Erfahrung. Wenn ich den Begriff des endlichen Vernunftwesens, des Ich, bloss von sinnlich erscheinenden endlichen Vernunftwesen sinnlich absehe (abstrahire), so ist Diess eine durch sinnliche Wahrnehmung vermittelte Erkenntniss dieses Begriffs, dieses Allgemein- und Ewig-Wesenlichen. Wenn ich aber, abgesehen von aller sinnlichen Erfahrung, in reiner Vernunft erkenne, wie das Ich in der Zeit seyn *soll*; wenn ich in reiner Vernunft erkenne, welches der ewige Grund der Gesetze des Denkens, Empfindens und Wollens ist, so habe ich dann eine nichtsinnliche Erkenntniss der allgemeinen Wesenheit des Ich, — eine reine Vernunfterkenntniss meiner

selbst. Zugleich habe ich aber auch eine Erkenntniss der ewigen allgemeinen Wesenheit des Ich, welche sinnlich bedingt, und nichtsinnlich zugleich ist. Wie wenn ich nun mich selbst, als dieses individuelle Ich, beziehe zu dem in reiner Vernunft erkannten reinen Begriffe des Ich, den ich zugleich als meinen *Sollbegriff* (meine Idee, s. S. 85) anerkenne, — wenn ich urtheile, dass jene ewigen Wesenheiten auch an und in mir zeitlich Bestimmtem, Eigenlebendem sind: so habe ich dann eine solche Vereinerkenntniss des Allgemein-Wesenlichen oder Begrifflichen und zugleich Sollbegrifflichen des Ich. Nun aber *drittens* erkenne ich mich auch als vereint zugleich zeitliches und nichtzeitliches Wesen, indem ich schaue, dass ich Beides, zugleich und vereint, bin; vornehmlich, indem ich erkenne, dass ich selbst als ganzes Ich der mitbestimmende Grund (der Mitgrund) bin meiner zeitlichen Bestimmtheiten. Diese dritte oder vereinte Erkenntniss des Ich (als ewig-verein-zeitlichen Wesens) ist ebenfalls wieder nach den Erkennquellen dreifach. Einmal ist sie sinnlich bedingt durch den sinnlichen Erkennquell, indem ich ganz bestimmt erfahre, wie ich geistlich und leiblich mich individuell bestimme und bestimmt bin. Ich habe aber davon auch zweitens eine nichtsinnliche Erkenntniss; z. B. indem ich erkenne, wie ich als ganzes Wesen mich zeitlich bestimmen *soll*, indem ich das Sittengesetz erkenne, dessen Erkenntniss garnicht sinnlich ist, also in reiner Vernunft auf nichtsinnliche Weise erkannt wird. Aber ich habe von dieser Vereinerkenntniss auch wiederum eine Erkenntniss, welche sinnlich und nichtsinnlich zugleich und vereint ist; z. B., wenn ich urtheile, ob ich in einem ganz bestimmten Falle der Forderung des Sittengesetzes gemäss gewollt und gehandelt habe; und überhaupt, wenn ich urtheile, ob ein bestimmtes Individuum dem Sollbegriffe (der Idee) einer vernünftigen Individualität in seinem Eigenleben entspreche oder nicht. Somit haben wir also alle neun Glieder unsrer Eintheilung der Erkenntniss an der Selbst-Erkenntniss des Ich bestätigt gefunden.

Nun wollen wir ebenso ein Beispiel des Nicht-Ich durchgehen. Es sey diese Erde. Nach dem Eintheilgrunde: *wonach?* finde ich, dass ich diese Erde *zunächst* erkenne in ihrer zeitlichen Bestimmtheit, als ein individuelles zeitliches Wesen; und frage ich, nach welchem Erkennquell mir diese Individualerkenntniss der Erde zutheil wird, so finde ich, dass diess nach allen drei Erkenntnissquellen zugleich und vereint geschieht, zunächst allerdings aus der sinnlichen Erkenntnissquelle, und zu allernächst aus der leiblichsinnlichen. Denn ich erkenne einen Theil dieser Erde in der ganzen und vollen Erscheinung ihres Lebens mittelst meiner leiblichen Sinne. Ich erkenne diese Erde sogar als Theil des

Sonnensystems mittelst meiner leiblichen Sinne, und sehe sogar ihre Gestalt bei der Mondfinsterniss auswärts abgeschattet (projicirt). Aber zum grössten Theil erkenne ich doch die zeitliche Bestimmtheit dieser Erde mittelst meiner Phantasiethätigkeit, theils indem ich das Einselne, was ich davon sinnlich erfahren habe, in Ein Bild der Phantasie zusammenfasse, und dieses Bild beliebig in freier Phantasie erneuere; theils indem ich aus Beschreibungen die mir Andere von Dem, was sie sinnlich erfahren haben, mittheilen, vornehmlich aus Erdbeschreibungen und Reisebeschreibungen, das individuelle Bild dieser Erde immer ausbreite, ausgestalte und vervollständige. Aber ich erkenne diese Erde als ein zeitlich bestimmtes Wesen auch zugleich auf nichtsinnliche Weise. Z. B. wenn ich den Begriff der zeitlichen Entwicklung dieser Erde als eines Planeten im Sonnensysteme denke, z. B. wenn ich nach dem *Keppler'schen* Gesetze denke, dass diese bestimmte Erde nach der Grundgestalt der Ellipse gebildet ist, und sich nach ebenderselben bewegt u. s. f. Ich habe aber drittens auch eine Erkenntniss dieser bestimmten Beschaffenheit der Erde, die aus der vereinten sinnlichen und nichtsinnlichen Erkenntnissquelle geschöpft ist. Z. B. wenn ich urtheile, dass diese Erde im Sonnensysteme in einem solchen mittleren, ebenmässigen Verhältnisse stehe, welches der Entwickelung des Lebens derselben, und auf derselben, am günstigsten ist. Wenn ich unterandern urtheile, dass die Aussermittigkeit (die Excentricität) der Erdbahn, wie sie sich findet, gegen die Aussermittigkeit anderer Planeten, eine mittlere ist, so sind die in diesem Urtheile vereinten Erkenntnisse zwar für mich sinnlich begründet, aber auf Begriffe bezogen, welche nichtsinnlich erkannt werden. Diess nun ist die Erkenntniss der Erde als eines zeitlich bestimmten Wesens. Ich kann aber *zweitens* diese Erde auch erkennen nach ihrer ewigen, unänderlichen Beschaffenheit, also nach ihren bleibenden Wesenheiten und unänderlichen Gesetzen, z. B. dass sie stets schwer ist, stets in einer Ellipse sich bewegt, stets in chemischem Processe ist, u. s. f. Und auch diese Erkenntniss fliesst wieder aus dreifacher Erkenntnissquelle. Denn entweder weiss ich Das aus sinnlicher Beobachtung, wie z. B. *Keppler* und *Newton* die soeben erwähnten Gesetze aus der sinnlichen astronomischen Beobachtung abzogen (abstrahirten). Oder aber es ist auch möglich, dass diese allgemeinen Wesenheiten und Gesetze, die mithin auch an dieser Erde ausgedruckt seyn müssen, in reiner Vernunft erkannt werden, wenn philosophisch und mathematisch bewiesen wird, dass und warum diese Gesetze ewig stattfinden müssen. Auf solche Weise bestrebt sich der Naturphilosoph, diese Wesenheiten und Gesetze in reiner Vernunft zu erkennen. Es kann aber

auch drittens seyn, dass ich dieses Allgemein- und Ewig-Wesenliche der Erde sinnlich und nichtsinnlich zugleich und vereint erkenne. Z. B. wenn ich nur hinsehe, auf welche ganz bestimmte Art und Grösse diese Gesetze an diesem Individuum der Erde dargestellt sind; so, wenn der Astronom ihre Masse, ihre Schwere, ihre Bahnen, die Geschwindigkeit ihrer Bewegung, als nach jenen allgemeinen Gesetzen vollendet bestimmte, wirkliche Eigenschaften erkennt. Diess ist die dreifache Erkenntniss der allgemeinen und ewigen Wesenheit der Erde. Nun können wir aber auch *drittens* diese Erde erkennen nach ihrer zeitlichen und ewigen Beschaffenheit im Verein. Z. B. wenn wir urtheilen, dass diese Erde auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung ihres Lebens steht, dass daran viel Vollkommenes, Harmonisches, aber auch viel Unvollkommenes, Unharmonisches sich finde; und wenn wir demnach urtheilen: dass die Erde ein Planet von mittlerer Vollkommenheit sey: so haben wir hier die zeitlichgegebene Individualität der Erde mit ihrem ewig-wesenlichen Begriffe, der zugleich ihr Sollbegriff (ihre Idee) ist, in Beziehung und im Vereine gedacht. Auch diese dritte Erkenntniss nach dem zweiten Eintheilgrunde ist wieder dreifach. Denn erstlich ist dabei ein sinnlicher Grundbestand, indem die eine Grundlage dieser Beurtheilungen die sinnliche Erkenntniss ist; denn es kommt darauf an, eben diess sinnlich *Gegebene* zu *beurtheilen.* Aber ich kann zweitens auch davon wieder eine reinvernünftige Erkenntniss haben, wenn ich z. B. wissenschaftlich erkenne, wie eine bestimmte Erde nach der Idee einer Erde beurtheilt werden soll. Auch liegt bei allen diesen Beurtheilungen selbst der Begriff als nichtsinnliche Erkenntniss zum Grunde. Ich kann endlich drittens diese Beurtheilung wieder beurtheilen, indem ich weiss, dass diese Erde von mir nach den allgemeinen Gesetzen, eine Erde zu würdigen, gewürdigt worden ist. Auch ist ja in der bestimmten Beurtheilung dieser Erde die sinnliche Erkenntniss davon, sowie die nichtsinnliche, eben innig zusammen vereint. Also auch an diesem Beispiele, eines Nicht-Ich, finden sich die neun Glieder unserer Tafel bestätigt.

Jetzt sollten wir drittens auch ein Beispiel des Ich, sofern es mit dem Nicht-Ich vereint ist, durchbestimmen. Diess aber will ich Ihrem eignen Nachdenken überlassen, und nur bemerken, dass das Verhältniss von Geist und Leib, sowie auch das Verhältniss des Ich zum ganzen Leben der Erde vorzüglich hierzu geeignet zu seyn scheint. Diese Tafel also soll uns als Leitfaden dienen, um das ganze Gebiet unseres Denkens und Erkennens planmässig zu durchmustern, um zu sehen, ob denn wirklich unsre ganze Denkreihe den organischen Charakter an sich habe,

welcher im Vorigen (S. 251) geschildert wurde, und ob wir uns der Befugniss bewusst werden können, wesshalb wir behaupten, dass diese ganze Denkreihe Wahrheit habe, und dass das Gedachte, das ist, das Erkannte, selbst diesen organischen Charakter an sich habe: ein Ganzes zu seyn und in sich Theile zu enthalten, welche Theile unter sich verschieden, und vom Ganzen verschieden, und unter sich und mit dem Ganzen verbunden sind. —

Nun ist die Frage, *von welchem Eintheilgrunde der Tafel wir bei dieser ganzen Untersuchung ausgehen sollen.* Ich finde es zweckmässig, von dem dritten Eintheilgrunde den Anfang zu machen, *von der Verschiedenheit der Erkennquelle.* Denn jede Erkenntniss soll doch *unsre* seyn, sie muss mithin uns durch einen bestimmten Erkennquell zugeflossen seyn. Indem wir also von der Eintheilung der Erkenntniss nach der Erkennquelle anheben, wollen wir ferner zuerst den *sinnlichen Erkennquell* betrachten; weil ein Jeder, auf welcher Stufe des Lebens und der Bildung er sich immer befinde, ohne weiters sich der sinnlichen Erkenntniss bewusst ist, und noch dazu behauptet, *dass die sinnliche Erkenntniss ganz gewiss sey.* Nun ist aber die sinnliche Erkenntniss selbst eine doppelte, die leiblichsinnliche mittelst der Sinne des Leibes (der Leibsinne), und die geistlichsinnliche in Phantasie. Da erscheint es mir nun zweckmässig, von der *leiblichsinnlichen* Erkenntniss den Anfang zu machen. Denn Jeder hält die leiblichsinnliche Erkenntniss für wesenhaft (reell), für wahrhaft, (sachliche Wahrheit enthaltend,) und für unmittelbar gewiss; und im gemeinen (vorwissenschaftlichen) Bewusstseyn kommt an der Sachgültigkeit der leiblichsinnlichen Erkenntniss nicht der geringste Zweifel vor. Man nennt sie *augenfällig*, *handgreiflich*, und beruft sich bei der äusserlich sinnlichen Erkenntniss immer darauf, dass man es ja sehe, höre, rieche, schmecke und fühle; dahingegen die geistlichsinnliche Anschauung und Erkenntniss mittelst der Phantasie gemeinhin nicht für wesenhaft (reell), nicht für wahrhaft, sondern für Dichtung und Erdichtung, und keineswegs für unmittelbar zuverlässig und gewiss erklärt wird.

Nun kommt es aber darauf an, ob bei genauer Untersuchung 45.
der leiblichsinnlichen Erkenntniss sich Dieses bestätiget, was im vorwissenschaftlichen Bewusstseyn gemeinhin von selbiger behauptet wird; — ob sich zeigen wird, dass wir die äusseren Dinge (Objecte) selbst unmittelbar wahrnehmen, oder nicht. Ferner behauptet im vorwissenschaftlichen Bewusstseyn ein Jeder: *dass die leiblichsinnliche Erkenntniss unser höheres Erkenntnissvermögen ursprünglich anregt,* dass wir durch die sinnliche Wahrnehmung erst zu Begriffen gelangen, worüber wir nachher urtheilen

und schliessen können. Ja selbst viele philosophische Schulen lehren diess, welche man eben desshalb *sensualistische Schulen*, und ihre Systeme *sensualistische Systeme* nennt. Die Grundbehauptung derselben ist diese: *Es ist Nichts im Verstande und in der Vernunft, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen (nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu)*; und selbst *Kant*, der doch eine *allgemeine* Kritik des Erkenntnissvermögens unternahm, beginnt gleich diese seine „Kritik der reinen Vernunft" mit dem unerwiesenen Vorurtheile: *„dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung" (sinnlichen Erkenntniss) „anfange, daran ist gar kein Zweifel."* Da wir aber uns vorgenommen haben, durchaus ohne eigene Einsicht Nichts anzunehmen oder zu verwerfen, so können wir auch die erwähnte Behauptung über die Unmittelbarkeit der Wahrheit und Gewissheit der sinnlichen Erkenntniss, und dass die sinnliche Erkenntniss aller nichtsinnlichen zum Grunde liege, nur als ein unbefugtes, erst zu prüfendes Urtheil des vorwissenschaftlichen Menschen achten; vielmehr müssen wir, um nicht in denselben Fehler, als *Kant* zu verfallen, diesen Gegenstand in reiner Beobachtung untersuchen, um selbst zu sehen, wie es damit sich verhält, und worauf jenes Urtheil des vorwissenschaftlichen Verstandes beruhet. Wer sich aber den beiden genannten Vorurtheilen ohne Untersuchung hingiebt, Der schliesst sich dadurch von der eigentlichen Wissenschaft aus, weil jenen Vorurtheilen zufolge eine rein nichtsinnliche Erkenntniss garnicht möglich ist, weil insbesondere, wenn angenommen wird, dass wir die äusseren Objecte unmittelbar erkennen, die wissenschaftliche Frage garnicht entstehen kann: *wodurch wir denn befugt seyen, über uns selbst hinauszugehen, und zu behaupten, dass unsern Vorstellungen von äusseren Dingen sachliche (objective) Gültigkeit zukomme.* Nach *Kant* und nach *Fichte* macht diese Frage den Hauptgegenstand der philosophischen Untersuchung aus, und unterscheidet den Menschen, der auf dem gemeinen vorwissenschaftlichen Standpuncte steht, zuerst von dem Menschen, welcher sich auf den philosophischen Standpunct erhoben hat. Desshalb ist es nun zuerst nothwendig, dass wir uns bei unsrer sinnlichen Erkenntniss genau beobachten.

Erster Abschnitt.

Betrachtung des ganzen Gebietes unserer sinnlichen Erkenntniss. (Aesthetik.)

Daher ist nun der erste Abschnitt des zweiten Theiles der analytischen Logik, der *Betrachtung des ganzen Gebietes unsrer sinnlichen Erkenntniss* gewidmet, und desshalb muss wieder das erste

Capitel dieses Abschnittes die Betrachtung der äusserlichsinnlichen Erkenntniss ausmachen, und ich werde dabei wiederum dem Abrisse genau folgen.

Erstes Capitel.

Von der äusserlichsinnlichen Erkenntniss. (Aesthetik des äusseren Sinnes).

(Abriss S. 20 — 30; Vorless. üb. d. Grundwahrheiten, S. 32 — 70).

Zuförderst eine Bemerkung über den Sprachgebrauch. Man nennt die Lehre von der sinnlichen Erkenntniss: *Aesthetik*, in demselben Sinne als *Aristoteles* dieses Wort dem griechischen Sprachgebrauche gemäss anwendet, wonach αἰσθάνεσθαι heisst: sinnlich schauen. In neuerer Zeit versteht man unter *der Aesthetik* die Wissenschaft des Schönen und der Schönkunst. Dafür sollte dann aber eigentlich gesagt werden: *Kalliästhetik*. *Kant* aber hat diesem Worte die echtgriechische Bedeutung zurückgegeben. Demnach theilt sich die *Aesthetik*, oder *die Lehre von der sinnlichen Erkenntniss*, in die Aesthetik des äusseren Sinnes in der leiblichsinnlichen Wahrnehmung, und in die Aesthetik des inneren Sinnes, in der Wahrnehmung der Phantasie.

Hier handeln wir also zuerst die analytische Aesthetik des äusseren Sinnes ab, oder die rein beobachtende Wahrnehmung unsrer leiblichsinnlichen Erkenntniss.

Gehen wir zu der Untersuchung selbst, und erfassen wir zuerst das Ganze des Gegenstandes, indem wir die Frage beantworten: *Was nehmen wir eigentlich wahr, wenn wir sinnlich erkennen?* Da zeigt sich: wir nehmen wahr bestimmte Zustände bestimmter Theile oder Glieder unsres Leibes, nämlich der bestimmten Sinnorgane oder Sinnwerkzeuge. Z. B. beim Hören, den bestimmten Zustand unsres Ohres, beim Schmecken den bestimmten Zustand unsers Zungennerfen, beim Tastsinn den bestimmten Zustand unsrer Hautnerfen. Diese bestimmten Zustände bestimmter Organe nennt man gewöhnlich *Eindrücke (impressiones s. affectiones sensuum)*, indem man schon über die Wahrnehmung hinausgeht, und voraussetzt, dass äussere Dinge daseyen, die gleichsam auf die Sinnorgane drücken. Dieser Ausdruck ist ziemlich roh, und rührt zunächst von solchen Physiologen her, die in der Natur nichts als Druck und Stoss und ortverändernde Bewegung finden. Aber der Ausdruck: *Affectionen* der Sinne, ist schon besser, denn er sagt ein Angewirktseyn aus, also einen bestimmten Zustand der Thätigkeit, des Wirkens. Schon das gemeine, vorwissenschaftliche Bewusstseyn ist sich der dabei vorkommenden Thätigkeit

bewusst, indem von *Anstrengung* des Auges, des Ohres, und der übrigen Sinne oft die Rede ist, welche Anstrengung Jeder bei lange fortgesetztem Gebrauche der Sinnorgane oder Sinnglieder fühlet. Auch nennen wir diese Zustände der Sinnglieder in Beziehung zu uns, als Geiste, *Empfindungen*, d. h. *Innefindungen*, weil man diese Beschaffenheiten in sich findet, und der Geist Das in sich aufnimmt, was in seinem Leibe gesetzt ist und bestehet. Der blosse Zustand des Organes wird dadurch zur Empfindung, dass wir uns geistig hingeben, dass wir darauf merken, oder reflectiren. Auch sagen wir wohl, dass diese Beschaffenheiten der Sinnglieder in Bezug zum Geiste *sinnliche Wahrnehmungen* seyen, weil der Geist, als Vernunftwesen, diese bestimmten Zustände auch vernimmt, und sie dann als wahr nimmt, oder annimmt, indem dann der Geist weiter behauptet, dass diese Zustände der Sinnglieder bestimmten Zuständen der äusseren Objecte selbst wesenlich entsprechen. Denn *wahrnehmen* heisst: als wahr annehmen, oder auch: etwas Wahres entnehmen; es deutet also auf ein Erfassen, oder Percipiren, hin. Und allerdings ist es offenbar, dass diese Zustände nicht für sich selbst Wahrnehmungen sind, sondern dass sie der denkende Geist erst dazu macht. Und wenn diese Wahrnehmungen weiterhin auf bestimmte äussere Objecte bezogen werden, und wenn mit Fug behauptet wird, dass diese äusseren Objecte so seyen, wie sie sinnlich wahrgenommen werden: so entsteht dann aus der blossen *sinnlichen Wahrnehmung sinnliche Erkenntniss*, in welcher über die sinnlichen Wahrnehmungen, als solche, hinausgegangen und behauptet wird, dass wir äussere sinnliche Objecte mittelst der wahrgenommenen bestimmten Zustände der Sinnglieder erkennen. So enthält die Naturlehre, die aus Erfahrung geschöpft wird, und die Naturgeschichte, *sinnliche Erkenntniss*, nicht bloss sinnliche Wahrnehmungen. Also bemerken wir in Ansehung Dessen, was bei der sinnlichen Erkenntnissquelle vorkommt, vier Stufen, welche auf einander folgen, und von denen jede folgende die vorige voraussetzt: *Zustand des Organes, Empfindung, Wahrnehmung und Erkenntniss.*

Hieraus bestimmt sich die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung genauer. Denn wir haben zu betrachten: *welches denn diese Zustände der Sinnorgane seyen*; dann: *wie wir dazu kommen, diese Zustände wahrzunehmen*; endlich: *wie wir auf diese Wahrnehmung der blossen Sinnglieder und ihrer Zustände sinnliche Erkenntniss äusserer Objecte gründen können.*

Sehen wir also zuförderst darauf hin, Was wir hierüber im vorwissenschaftlichen Bewusstseyn behaupten; so finden wir folgende Grundbehauptungen über die sinnliche Erkenntniss, die in dem gemeinen Bewusstseyn ein Jeder macht:

Erstens wird behauptet, diese Zustände der Sinnglieder des Leibes werden bewirkt durch äussere wirkliche Gegenstände, oder reelle Objecte, welche den Raum erfüllen, in der Zeit wirken, in sich selbst bestehen. Diese Objecte nun, behauptet man, seyen in Wechselwirkung mit unserm Leibe, und zunächst mit dessen Sinngliedern, welche Sinnglieder aber auch bei Hervorbringung jener Zustände auf bestimmte Weise mitthätig seyen. Denn Jeder bemerkt leicht, dass eine bestimmte Selbstthätigkeit seiner Organe bei den sinnlichen Einwirkungen in selbige erfordert wird; so: Thätigkeit des Auges beim Sehen, Thätigkeit des Hautnerfen bei dem Tastgefühl. Nun behauptet man aber in Ansehung dieser Zustände der Sinnglieder, welche von äusseren Objecten hervorgebracht werden, dass sie den Beschaffenheiten der äusseren Objecte selbst gemäss, oder eigentlich, an den wahrzunehmenden äusseren Objecten selbst seyen, d. h. dass sie äussere Wahrheit haben, z. B. dass die schallenden Dinge gerade so in sich selbst bewegt seyen, gerade in dem Verhältnisse tönen, wie unser Ohr von ihnen afficirt ist; oder auch, dass Was süss schmecket, selbst süss *sey*. — Ja man geht im gemeinen Bewusstseyn noch weiter, und behauptet, dass wir unmittelbar die Dinge selbst wahrnehmen, dass die äusseren Dinge selbst in den Sinnen anwesend, gegenwärtig sind. Der im gewöhnlichen Bewusstseyn befangene Mensch wird es sich nicht nehmen lassen, dass er unmittelbar die Aussenwelt selbst sieht, dass die Menschen, deren Bild er erblickt, selbst ihm gegenwärtig sind im Gesicht; dass er die schallende Glocke selbst hört, nicht sein Ohr. Ja auch über diese Behauptung gehen wir im gewöhnlichen Bewusstseyn noch hinaus, indem wir Alle überzeugt sind, dass alle die äusseren Objecte an sich selbst daseyn, bestehen und wirken würden, wenn wir sie auch keinesweges wahrnähmen, — wenn auch kein Mensch da wäre, der die Erde beschaute, behaupten wir, doch würde sie daseyn. Achten wir nun auf diese gewöhnlichen Voraussetzungen schärfer hin, so sehen wir, dass sie ohne allen Beweis angenommen werden; denn der Zustände der Sinne zwar sind wir, so viel wir erfahren, unmittelbar inne; aber, dass Dinge ausser den Sinnen da sind, Das nehmen wir keinesweges sinnlich wahr, ebensowenig, dass diese Dinge an und für sich selbst bestehen; — Diess ist offenbar in keinem unserer Sinne, in keinem Zustande unsrer Organe, begründet. Daher müssen wir genauer darauf hinsehen, *Was wir eigentlich sinnlich wahrnehmen, und Was wir hernach weiter nach Maassgabe dieser sinnlichen Wahrnehmungen behaupten.*

Sehen wir also zunächst (§. 28) genauer darauf hin, welche allgemeinen Bedingnisse unserer sinnlichen Wahrnehmung im ge-

bildeten Bewusstseyn des gegenwärtigen Lebens auf Erden gefunden und angenommen werden. Folgendes sind diese Bedingnisse: 1) *ein organischer Leib muss daseyn*, welcher mit dem Geiste innig verbunden ist, und den der Geist desshalb *seinen* Leib nennt. In diesem organischen Leibe nun muss besonders das Nerfensystem oder der Nerfbau ausgebildet seyn, und wieder als bestimmte Theile des Nerfbaues müssen diejenigen Nerfenverzweigungen gebildet seyn, aus denen die Sinnglieder bestehen, sofern sie jene Zustände in sich aufnehmen, die der Geist dann wahrnimmt. So ist z. B. das Auge, sofern wir damit sehen, ein in eine Fläche ausgebreiteter Nerf, der als Netzhaut von innen und von aussen erleuchtbar ist; von innen, wenn das Auge selbst leuchtet, z. B. bei Druck und Stoss des Auges; von aussen, wenn das Licht einstrahlt. Ebenso ist das Ohr eine Entfaltung eines andern Nerfenzweiges, welcher wiederum vermöge seiner Lage fähig ist, Schallbewegungen, Vibrationen, in sich aufzunehmen. Ich sage: das Ohr ist ein ausgebreiteter Nerfe, indem ich dabei nur den Gehörsinn meine, nicht die Gesammtheit dieser organischen Vorrichtung auch in Ansehung der Knochen und der Muskeln u. s. f., die wir zusammen das Ohr zu nennen pflegen. Ebenso ist der Geruchsinn und der Geschmacksinn die Ausbreitung wieder andrer Nerfen, nach welcher Ausbreitung diese Nerfen geeignet sind, chemische Processe in sich aufzunehmen. Endlich der Sinn des Getastes ist vorzüglich an den in der Haut ausgebreiteten Nerfen, und ist vermöge dieser Lage besonders fähig, Bestimmtheiten der Wärme und Kälte, und Bestimmtheiten des Zusammenhaltens und der Ausdehnung in sich darzustellen. Alle diese Sinnglieder also sind gleichsam nach aussen entfaltete Blüthen an dem Einen Stamme des ganzen Nerfenbaues. Dieser Nerfenbau aber ist nur ein Theilgliedbau (Theilsystem) unsres ganzen Leibes, und hat das Eigenthümliche in seiner ganzen Bildung, dass ein jeder Nerfe mit jedem Nerfen nach allen Beziehungen verbunden ist. Es ist dieser Theilgliedbau unseres Leibes vorzugweise gliedbaulich (organisch); es ist ein Ganzes, welches in Haupttheilen besteht und sich entfaltet, die alle mit allen im Ganzen verbunden sind. So ist es für unsre Untersuchung nicht gleichgültig, dass ich hierüber noch Folgendes bemerke. Der Nerfbau ist zweimal zweigetheilt. Denn er besteht erstlich in einer hinteren und vorderen Hälfte; die hintere Hälfte, oder die innere, ist das Hirn, und der Nerfbau in den Rückenwirbeln, die vordere Hälfte aber ist der Nerfbau des Vorderhauptes, der Brust und des Unterleibes. Zugleich aber ist auch der Nerfbau von oben nach unten in zwei Hälften getheilt, das ist: die obere Hälfte ist der Nerfbau des Hirns, und der des Gesichts, die untere Hälfte ist der Nerfbau der Rücken-

säule und der des Vorderleibes, der Brust und des Unterleibes; so dass also, meiner Behauptung entsprechend, der ganze Nerfbau zweimal zweigetheilt ist. Nun finden wir, dass alle diese Glieder des Nerfgebäudes mit allen verbunden, alle mit allen vereint sind durch Vereinnerfen, dass also diese ganze Bildung Ein gliedbauiges, allverbundenes Ganzes ist. Sonst nahm man an, alle Nerfen gehen vom Hirn aus. Jetzt aber hat man, vorzüglich durch *Gall's* unermüdliche Untersuchungen, sowie auch durch *Sömmering's* Forschungen eingesehen, dass die genannten Theile des Nerfbaues gleich selbständig sind, dass jeder Theil davon sein eignes Leben hat, und dass sie alle zu allen gehen, sich alle mit allen verbinden. Erwägen wir diese Einrichtung des Nerfbaues, und untersuchen wir, ob wir als Geist diesen ganzen Nerfbau unmittelbar wahrnehmen, so finden wir, dass diess nicht der Fall ist, sondern dass wir unmittelbar nur der Zustände der oberen Hälfte des Nerfbaues und der Zustände des Hautnerfen innewerden; dass wir dagegen in den andern Theilen des Nerfbaues aber im gewöhnlichen Zustande unmittelbar nichts wahrnehmen.

Es giebt zwar Erscheinungen, sowohl in bestimmten Krank- 46.
heiten, als auch im Zustande des sogenannten animalischen Magnetismus, wo der Geist auch *unmittelbar* schaut, Was in andern Theilen des Nerfgebäudes vorgeht. So hat man Erfahrungen, dass in gewissen Krankheiten der Kranke selbst seine eignen inneren Nerfen erleuchtet sieht, wenn er auch nicht die geringste anatomische Kenntniss des Nerfenbaues hat. So hat mir ein erfahrner Arzt erzählt, dass Jemand, der ein Lebergeschwür hatte, worüber der Arzt ein unrichtiges Urtheil gefällt, einst diesem eine genaue Zeichnung jenes Geschwüres darbot, mit der Versicherung, dass er es sinnlich gesehen, so wie er es gezeichnet hätte. So hat *Hufeland* einen Fall beobachtet, wo ein Weib ihren inneren Nerfenbau erleuchtet erblickte in einem Silberlichte, und den Lauf der Nerfen ganz genau beschrieb, wie er den Anatomen bekannt ist. Im inhellen Zustande des animalischen Magnetismus kommt es vor, dass sogar bestimmte Nerfen die Stelle des Auges vertreten, wie z. B. auf die Herzgrube gelegte Briefe von inhellen Personen *(clairvoyans)* gelesen werden. Da aber diese Zustände selten sind, und nicht von Allen beobachtet werden können, auch für unsern Zweck, die Wesenheit der sinnlichen Erkenntniss wahrzunehmen, diese bestimmten Beobachtungen nicht erfordert werden, so gehe ich hierauf weiter nicht ein, sondern bemerke bloss, dass es ansich allerdings eine wesenliche Aufgabe ist, auch diese ganz eigne Art sinnlicher Erkenntniss genau zu beobachten, obschon es hier nicht nothwendig ist. Es sind überhaupt drei bestimmte, zu unterscheidende Zustände der Sinnlich-

keit, welche in einer ausführlichen Darstellung dieses Gegenstandes besonders erwogen werden müssen. Der erste Zustand ist der des Wachens, woran wir uns hier halten, weil er für unsern Zweck ausreicht. Der zweite Zustand der Sinnlichkeit ist der im Schlafe, worüber man gewöhnlich irriger Weise annimmt, dass die leiblichen Sinne dann gänzlich geschlossen seyen, so dass der Geist im Schlafe nichts von Dem wahrnehme, was äusserlich vorgeht. Ich werde in der Folge dieser Betrachtung Gelegenheit haben, zu zeigen, dass diese Annahme falsch ist. Der dritte Zustand der Sinnlichkeit aber ist der des vorhin erwähnten Schlafwachens oder Hellsehens in dem sogenannten animalisch-magnetischen Zustande, wo der Geist auch mittelst des Nerfenbaues dieses Leibes, aber noch auf eine andre Weise Das erkennt, was in der Aussenwelt vorgeht, z. B. dem Raume nach in die Ferne sieht, in die Ferne hört, u. s. w. Aber im Allgemeinen bemerke ich noch Diess, dass die Gesetze der sinnlichen Wahrnehmungen für alle drei Zustände völlig die gleichen sind, indem in allen diesen drei Zuständen *unmittelbar* nur eine bestimmte Beschaffenheit des Nerfbaues des Leibes wahrgenommen wird. Ich begnüge mich aber hier, diess durch genauere Beobachtung von dem wachen Zustande nachzuweisen.

In Ansehung nun der Sinnesorgane selbst finden wir, dass einselne davon bei einselnen Menschen fehlen; entweder vermöge eines angebornen Mangels, oder durch unglückliche Beraubung. Es scheint also, dass der Besitz *aller* Sinnglieder zu der Wesenheit eines Menschen nicht nothwendig gehören, indem es so viele Blinde und Taube, mithin auch Stumme giebt, ja sogar nicht Wenige, die blind und taub zugleich sind. Aber es ist offenbar, dass wohl immer einige Sinnberaubte leben mögen, aber eine ganze Gesellschaft von Blinden oder Tauben, ohne Hülfe der Sinnbegabten nicht leben und bestehen könnte. Denn freilich, wenn Tausende für Einen Blinden sehen und für ihn sorgen, so kann er dann dieses Sinnes entbehren, ohne für sein Leben und dessen Nothwendigkeiten Gefahr zu laufen; ohne die Hülfe Andrer aber wird er in der sinnlichen Welt nicht fortkommen und sich nicht erhalten können. Gesundheit der Sinnglieder ist mithin das Erste, was für die Sinnwahrnehmungen vorausgesetzt wird.

Aber *das Zweite*, was zum Behufe der sinnlichen Wahrnehmungen für Jeden vorausgesetzt wird, ist das Daseyn und die Wirksamkeit der den Leib umgebenden Sinnenwelt, und die Wechselwirkung unseres Leibes und seiner Sinnglieder mit dieser Aussenwelt. Dass dieses Beides ununterbrochen stattfinde, behaupten wir Alle, und behaupten dabei, es unmittelbar zu wissen. Hier erhebt sich aber zu allererst die Frage: ob wir auch zu dieser An-

nahme, dass eine Aussenwelt ausser dem Leibe dasey, befugt sind? So viel wird Jeder zugeben, dass er von dieser Aussenwelt, deren Daseyn und Wirken er für die Sinnenwahrnehmungen voraussetzt, *selbst erst durch die Sinne wisse*; wir aber haben vielmehr hier erst zu untersuchen, wie wir dazu kommen, durch den Zustand unsrer Sinnglieder veranlasst, auf das Daseyn und die Wirksamkeit einer Aussenwelt zu schliessen.

Das dritte Erforderniss endlich für jede sinnliche Wahrnehmung ist, dass wir geistig hinmerken auf den Zustand unsrer Sinnorgane, dass wir unsre Reflexion auf unsern Leib richten; denn widrigenfalls nehmen wir nichts wahr. Setzen wir Einen mit dem gesundesten Auge, welches eröffnet ist, in welchem Auge sich also allerdings die nächste Umgebung abbildet, er sieht aber nicht hin als Geist, indem er in inneres Denken vertieft ist, so sieht er mit offenen Augen nichts, denn das Auge siehet nicht, sondern der Geist siehet das Auge. Wenn man z. B. einen nachsinnenden Geometer betrachtet, so gehen seine eröffneten Augen lebhaft hin und her, als wenn er etwas Aeusseres sehe oder sehen wollte; es bildet sich auch in seinem Auge die nächste Umgebung ab, er sieht aber nur seine inneren Bilder, seine Schematen, und seine äusseren Augen bewegen sich nur der inneren Anschauung gemäss mit, und deuten die Richtung an, die sein innerer Geistblick nimmt. Freilich sind wir in dieser Hinsicht nicht gänzlich frei, denn wenn die Anwirkungen auf unsere äusseren Sinne zu gewaltsam, zu heftig werden, so dass sie die Gesundheit und das Leben bedrohen, so werden sie schmerzlich, und reissen schon die ganze Thätigkeit des Leibes so sehr hin, dass der Leib an sich selbst gegenwirket. Wenn z. B. Jemand von hinten, wenn auch nicht heftig, berührt wird, und es kommt ihm unvermuthet, so sieht er sich unfehlbar um; — nicht sowohl weil er es wollte, sondern weil es schon als organische Gegenwirkung erfolgt; wenn er es aber vorher weiss, so kann er sich freilich vornehmen, sich doch nicht umzusehen. Ebenso kann es der Geist durch Uebung in der Kunst auf körperlichen Schmerz oder auf körperliche Lust nicht zu achten, darauf garnicht zu reflectiren, sehr weit bringen, wie diess *Kant* in einer sehr lehrreichen Abhandlung gezeigt hat: *Ueber die Macht des Geistes, seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden.* Aber auch diess hat doch seine Grenzen, und unbedingt (absolut) frei in Ansehung der Reflexion auf das Sinnliche sind wir durchaus nicht.

Diess nun sind die allgemeinen Bedingungen, welche für die sinnlichen Wahrnehmungen vorausgesetzt werden. — Um nun nach und nach in diesen Gegenstand tiefer einzudringen, wollen wir zuförderst einige allgemeine Bestimmtheiten, die allen sinnlichen

Wahrnehmungen zukommen, betrachten (nach der Anleitung des neunundzwanzigsten Satzes).

Erstens, wir behaupten, dass die Sinne des Leibes in einer wesenlichen Beziehung sind mit besonderen Thätigkeiten oder Processen der Natur, so: — das Auge steht in wesenlicher Beziehung mit dem Lichtprocess, es ist Lichtorgan. Wenn der Geist das Auge sieht, so ist es erleuchtet, und im gewöhnlichen Zustande wird die Erleuchtung des Auges mitgegeben durch die äussere Erleuchtung in der Natur, und weiter nehmen wir im Auge, als Gesichtsinn, gar nichts wahr. Es kann wohl seyn, dass man im Auge organischen Druck, Stechen, u. s. w., oder Wärme, oder Kälte empfindet, Das geht aber nicht das Auge an als Sehorgan, sondern sofern es die allgemeine Fähigkeit der Empfindung des Tastgefühls hat, welche Eigenschaft einem jeden Theile der Haut, ja jedem Nerfen zukommt. So bezieht sich das Ohr wiederum auf einen ganz andern Naturprocess, der mit dem Lichte nichts gemeinsam hat, auf die Thätigkeit der Natur, wonach alle Stoffe in sich erzittern oder vibriren können, welches also ein bestimmter Process der innern Bewegung ist; — und nur diese bestimmte Thätigkeit, nur dieses bestimmte innere Selbstbewegen ist es, Was wahrgenommen wird, wenn wir hören. Ebenso die beiden vereinten Sinne des Geruches und Geschmackes beziehen sich wieder auf eine ganz andre Naturthätigkeit, auf den sogenannten chemischen Process, wonach entgegengesetzte Stoffe in einander wirken und sich durchdringen, also ihre innere Wesenheit, ihre Mischung, ändern. Nur Dasjenige wird in diesen beiden verschwisterten Nerfen wahrgenommen, was die verschiedenen Arten und Stufen des chemischen Processes betrifft. Endlich der Tastsinn bezieht sich wieder auf einen ganz andern Naturprocess, auf den Process des inneren Zusammenhaltens aller Stoffe, auf die Cohäsion, mithin auch auf den Process der Erwärmung und der Erkältung, weil dieser Process die Cohäsionverhältnisse umändert; indem nämlich die Stoffe in der Wärme ausgedehnt werden, so dass, wenn wir in unserm Hautnerfen Wärme empfinden, diess ein Ausdruck ist für den Zustand des Nerfen, dass er ausgedehnt wird, seinen inneren Zusammenhang verändert. Das ist also das Gemeinsame aller dieser Sinnanwirkungen (Sinnaffectionen), dass sie Bestimmtheiten irgend eines Naturprocesses sind; welche Naturprocesse von einander wesenlich unterschieden sind.

Daraus ergiebt sich nun ein *zweites Gemeinsames* für jeden Sinn, dass jeder Sinn ganz eigenthümlich ist, so dass keiner für den andern eintreten kann, indem das Wahrgenommene in dem Einen und das Wahrgenommene des Andern garnicht verglichen werden kann. Eine Farbe z. B. hat mit einem bestimmten Ge-

ruche oder mit einem bestimmten Gefühle, als solchem, nichts Gemeinsames, und Wer eines Sinnes beraubt ist, Dem kann ein andrer Sinn den fehlenden nie ersetzen. Daher hat man auch gesagt, dass ein jeder Sinn ein Einfaches, ein Einartiges darstelle; und dass eben daher die Sinnwahrnehmungen nicht definirt werden können, indem, Was eine Farbe ist, oder Was sauer ist, durch keinen Begriff könne erklärt werden, ausser für Denjenigen der das Saure geschmeckt hat und der die Farbe gesehen hat. Diess ist insofern richtig, als durch keine Definition die eigenthümliche Empfindung hervorgebracht werden kann; aber im allgemeinen ist diese Behauptung unrichtig. Denn wenn man den Naturprocess naturwissenschaftlich definiren kann, dessen Bestimmtheit in den Sinnempfindungen wahrgenommen wird, so ist diess wirklich die wissenschaftliche Definition der Sensation. Daher kommt es, dass ein Blinder allerdings erkennen kann, Was das Licht und die Farbe dem Begriffe nach ist, ob er gleich Licht und Farbe, als solche, nicht erblickt; wie diess mehre Blinde dadurch erwiesen haben, dass sie wissenschaftliche Werke über die Optik und Perspective geschrieben haben. Ebenso könnte ein Tauber recht gut eine Akustik schreiben, weil es ja lediglich darauf ankommt, die Naturprocesse ansich selbst ihrer ewigen allgemeinen Wesenheit nach zu erkennen und wissenschaftlich zu entfalten, deren zeitliche Bestimmtheit in den Sinnen wahrgenommen wird.

Eine *dritte allgemeine Bestimmtheit* unsrer Sinne ist folgende:

Es muss die Grösse und der Grad der Anwirkung auf bestimmte Weise gesetzt seyn, wenn etwas Bestimmtes wahrgenommen werden, und wenn auch das Organ dabei bestehen soll. Denn das Organ selbst ist dem Grade seiner Kraft nach, und der Grösse nach, bestimmt, es hat daher nur eine bestimmte Empfänglichkeit (Capacität oder Receptivität); wird diese überboten, so wird nichts Bestimmtes wahrgenommen. Ist die Anwirkung zu schwach, so wird ebenfalls nichts wahrgenommen. Der vom Sonnenlicht Geblendete sieht nichts Bestimmtes, und wenn das Ohr durch zu grosse Schälle z. B. durch Kanonendonner überkraftet wird, so wird es unempfindlich und hört auch diess zuletzt nicht. Darauf nun, dass jeder Sinn in der Stärke seiner Affection eine bestimmte Grenze hat, beruht die Möglichkeit seiner sinnlichen Wahrnehmung. Bei dem Gesichtsinn z. B. ist dieser bestimmte Umfang der Empfänglichkeit bewundernswürdig gross; wir lesen z. B. noch im Mondlichte, und das Mondlicht ist beinahe hundert tausendmal schwächer als das Sonnenlicht, in dessen vollem Glanze wir auch noch lesen können. Indem

nun jeder Sinn innerhalb dieser beiden Grenzen empfänglich ist, ist es möglich, ohne Schmerz Dasjenige wahrzunehmen, was in diesen Grenzen sich ändert.

Eine *vierte allgemeine Bestimmniss* aller unsrer leiblichen Sinne ist die Beziehung des Zustandes eines Sinnes zu seinem eignen Bestehen, und zu dem Bestehen des ganzen Leibes. Wenn die Beschaffenheit des Sinnes so ist, wenn er so angewirkt (afficirt) ist, wie es ihm selbst, seiner Thätigkeit, gemäss ist, so ist damit Wohlgefühl verbunden, welches, wenn es in einem höheren Grade stattfindet, *Sinnenlust* heisst. Ist dagegen ein Sinnglied so afficirt, dass seine Thätigkeit gehemmt oder überkraftet wird, dass also der Nerfe selbst dadurch beschädigt wird, so ist diess mit Uebelgefühl verbunden, welches, wenn es in höherem Grade obwaltet, *Sinnenschmerz* heisst. Daher sehen wir, dass die Sinne des Leibes eine doppelte Bedeutung haben, einmal, uns das Aeussere kundzugeben; sodann aber auch in der Lust und im Schmerze die Beziehung des Aeusseren zu dem Wohlbefinden des Leibes anzuzeigen.

47. Innerhalb dieser Grenzen also sind die Sinnenzustände besonders dazu geeignet, dass wir sie wahrnehmen, dass sie uns einen Stoff für unser Denken und Erkennen darbieten. Diess ist besonders bemerklich in Ansehung des Gesichtsinnes, worin alle Wahrnehmungen, die wir mittelst dieses Sinnes machen, innerhalb eines sehr weiten Gebietes der Empfänglichkeit des Organs gegeben sind. Ueberhaupt also sehen wir hieraus, dass die Zustände unsrer Sinnglieder zu uns als Geist in einer doppelten Beziehung stehen: einmal indem sie den Stoff der sinnlichen Erkenntniss darbieten, sodann aber, insofern sie sich auf unser Gefühl beziehen, wonach sie Lust oder Schmerz veranlassen. Es ist also jeder Sinn sowohl in wesenlicher Beziehung zu dem Erkennen *(intellectual)*, als auch in wesenlicher Beziehung zum Gefühl *(ästhetisch)*, und in dieser Hinsicht stehen die Sinne im umgekehrten Verhältnisse. Am meisten intellectual, oder in der innigsten Beziehung zu unserm Denken und Erkennen, ist der Sinn des Gesichts, daher man diesen den geistigsten Sinn nennen kann. Daher gewährt uns umgekehrt der Gesichtsinn am wenigsten auffallende Lust und auffallenden Schmerz. Auf den Gesichtsinn folgt in dieser Hinsicht der Gehörsinn. Dieser ist schon in beschränkterer Weise intellectual, und bietet weniger Stoff zum Denken und Erkennen dar in Ansehung der reinen Schälle, als solcher; und es tritt schon die Lust und der Schmerz in diesem Sinne mehr hervor. Aber mittelst der Sprache freilich, die jedoch nichts Reinsinnliches ist, wird der Sinn des Gehörs für uns zu dem am meisten intellectualen Sinne erhoben, weil wir uns

mittelst dieses Sinnes als denkende und erkennende Geister mittheilen. Darauf folgt der gepaarte Sinn des Geruchs und des Geschmacks. Auch dieser Sinn ist in Ansehung des chemischen Processes noch reichhaltig an Stoff für das Denken und Erkennen; aber weil gerade in diesem Sinne die Beziehung des chemischen Processes zur Ernährung, mithin zum Bestehen des ganzen Leibes dargestellt wird, desshalb waltet in demselben Lust und Schmerz ganz besonders vor. Betrachten wir endlich in dieser Hinsicht den Tastgefühlsinn, so ist dieser auch noch intellectual, weil wir mittelst desselben die Gestalten und Lagen der leiblichen Gegenstände noch auf ursprünglichere Weise, als durch den Gesichtsinn, in's Bewusstseyn bringen. Ja es kann dieser Sinn sogar zur geistlichen Mittheilung durch Sprache dienen. Wie denn z. B. die Blinden mittelst des Tastens auf erhabenen Typen allerdings geistliche Mittheilungen empfangen, indem sie durch die Finger lesen. Aber es ist in dem Sinne des Getastes das Gefühl der Lust und des Schmerzes ebenfalls vorwaltend, weil sich derselbe wesenlich auf das mechanische Bestehen des Leibes, so wie Lust und Schmerz im Geruch- und Geschmackorgan auf das chemische Bestehen des Leibes, bezieht. —

Noch haben wir auf eine fünfte allgemeine Bestimmtheit der sinnlichen Wahrnehmungen Rücksicht zu nehmen, wonach jeder bestimmte Zustand in einem Sinngliede in unserm Leibe eine gliedbauliche (organische) Gegenwirkung hervorbringt, und zwar zuförderst in dem angewirkten Gliede (in dem afficirten Organe) selbst, wie z. B. in Ansehung des Auges, dass das Auge bei zu heftigem Lichte thränet, oder bei zu geringem Lichte, bei zu grosser Anstrengung, innerlich schmerzt, dass wir das Auge nach Maassgabe der Angewirktheit desselben hinundherbewegen, dass sich die Pupille zusammenzieht u. s. f. Oder bei dem Ohre, dass das Ohr selbst in eine eigne schallende Bewegung geräth, wenn ein Schall zu heftig ist, in das sogenannte Gellen im Ohr; so das Brausen, Rollen, Zischen u. s. f., welches man zuweilen in dem Gehörorgane selbst findet. So in Ansehung des Geruch- und Geschmackorganes, das Hervorbrechen des Speichels beim Beginn einer chemischen Anwirkung auf die Zunge, welches sogar schon vom Sehen geschieht, wenn etwas besonders Essbares, oder Trinkbares, nur erblickt wird, wie bei Kindern. So das Niessen im Geruchorgan, welches aber zugleich eine Gegenwirkung des Zwerchfellnerfen ist. Ebenso bei dem Tastgefühlorgane, wo sich oft innerer Schmerz entwickelt, bei äusseren Reizungen. Diess sind Gegenwirkungen in den Sinngliedern selbst; aber wegen des allgemeinen Zusammenhanges des ganzen Nerfenbaues erfolgen auch gliedbauliche Gegenwirkungen in andern Gliedern, besonders auch in den Gliedern der Bewe-

gung; so, wie ich gestern erwähnte, wenn Jemand von hinten berührt wird, so sieht er sich um, und dreht sich auch wohl um; diess ist eine allgemeine leibliche Gegenwirkung in den Nerfen, sofern sie die Bewegung bestimmen.

Diess nun ist das vorzüglichwichtige Allgemeine, was wir in Ansehung der Sinnanwirkungen finden. Nun lassen Sie uns aber die einselnen Sinne nach der Reihe durchgehen, und *bei einem jeden unterscheidend bemerken*, *erstens Was eigentlich unmittelbar an ihm und in ihm wahrgenommen wird, zweitens Dasjenige, was wir erst mittelbar als Geist aus dem unmittelbaren Inhalte der sinnlichen Zustände der Organe durch Schluss ableiten.* Wir wollen dabei von dem einfachsten Sinn den Anfang machen, welcher auch am wenigsten mangeln kann, von *dem Tastgefühlsinn*, oder *dem Getast*. Man nennt diesen Sinn in der Volksprache gemeinhin *das Gefühl* vorzugweise, oder *den Gefühlsinn*; und ursprünglich hat das Wort: *Gefühl*, gar keine andere Bedeutung, als dass es diesen Sinn bezeichnet. Es ist genau gebildet, wie *Gehör*, *Gesicht*, *Geruch*, *Geschmack*. Das Wort: *fühlen* bezeichnet eigentlich: *das räumliche Wühlen*, das räumliche Andringen und Eindringen, weil meistentheils bei diesem Sinne das Organ in unmittelbarer Berührung seyn muss mit Dem, was dadurch mittelbar erkannt werden soll. Hernach erst hat man dem Worte: *Gefühl*, die ganz allgemeine Bedeutung gegeben, dass es ein Inneseyn im Gemüthe bezeichnet; geradeso, wie man auch dem Worte: *Geschmack*, neuerer Zeit die Bedeutung *des Schönsinns* gegeben hat, obgleich ursprünglich schmecken auf die Handlung, welche bei der Thätigkeit des Geschmackorganes und des Geruchorganes vorkommt, hindeutet, und mit Kauen *(mâcher, mâchoir)* verwandt ist. Ich werde mich also hier des Wortes: *Tastgefühl*, oder auch *Gefühlsinn*, bedienen. Sehen wir zuerst auf den Sitz des Gefühls, das ist, den Theil des Nerfbaues, worin diese Empfindung wahrgenommen wird, so ist eigentlich der ganze Nerfe das Organ dieser Empfindung; vorwaltend aber, und in erkennwesenlicher (intellectualer) Hinsicht, vorzüglich die Nerfen der ganzen Haut. Dass der Tastgefühlsinn allen Nerfen inwohnet, ist daraus zu ersehen, dass, wenn auch ein innerster Nerfe angewirkt wird, welcher es seye, dasselbe Gefühl des Schmerzes, der Wärme, der Kälte empfunden wird, das wir auch in Ansehung des Hautnerfen empfinden. Z. B. bei dem Genusse von warmen oder kalten, geistigen oder gewürzigen Speisen und Getränken im Schlunde, dem Magen, der Darmhaut, welche als Fortsetzung der äusseren Haut nach innen zu betrachten sind. Ein entblösster Nerfe freilich ist im Zustande der Krankheit und schmerzt mithin vorwaltend, aber wenn er auch schmerzt, so ist ja eben diess der Aus-

druck, dass auch ihm das Gefühl inwohnet. Gewöhnlich nimmt man an, dass das Tastgefühl vorwaltend in den Spitzen der Finger, der Hände und der Füsse sey. Und allerdings ist an den genannten Theilen eine besondere, zum freiwilligen Fühlen durch Betasten geeignete Anstalt, indem dort die vorzüglich ausgebildeten Nerfenwärzchen (Papillen) in einer kreisähnlichen (spirlinigten) Anordnung in die erhabenen inneren Spitzen der Finger ausgebreitet und ausgetheilt sind. Aber zunächst stellt sich doch auch die Zunge dar, als in dieser Hinsicht ebenso fein für das Tasten organisirt: so dass man sagen kann: die Zunge ist an sich ein noch vollkommneres Tastwerkzeug, als die Finger. Ueberlegen wir z. B., wie fein das Gefühl der Zunge wirken muss, schon beim Kauen, und bei dem Hinundherlegen Dessen, was gekaut wird, im Munde, und wie noch weit feiner die Bewegungen der Zunge sind beim Reden. Zugleich ist der Gebrauch des Tastsinns, den wir in Ansehung der Zunge beim Sprechen machen, der am meisten *erkennwesenliche (intellectuale)* Gebrauch desselben. Bei einigen Völkern wird auch das Tastgefühl der Zunge noch besonders ausgebildet, wie bei den Hindus, welche es vermögen, lediglich mit der Zunge und den Lippen z. B. feine Perlen an einen Faden anzureihen, Knoten zu knüpfen u. d. m. Aber das Tastgefühl der Zunge ist für unsern Gegenstand besonders desshalb wichtig, weil es das Erste ist, welches das neugeborne Kind ausbildet, indem es saugt, und von wo aus also wohl auch die Auslegung dieses Sinnes bei den Kindern den Anfang nimmt. Was aber die übrige ganze Haut betrifft, so ist nicht nur die äussere Haut ein Tastorgan, oder Gefühlorgan, sondern auch, wie vorhin schon bemerkt, die innere des Schlundes und der Eingeweide, und diess ist von grosser organischer Bedeutung für das Geschäft der Ernährung, vorzüglich in Ansehung der Gaumenhaut und des Schlundes. Ferner, wie fein das Tastgefühl auch an andern Theilen der Haut ist, welche wir nicht so wie die Zunge mit Willkühr bewegen können, daran denken wir gewöhnlich nicht. Wie zart ist das Tastgefühl an der Fusssohle, die doch meistentheils mit sehr vielfachen abgestorbenen Lagen der Oberhaut (der Epidermis) überzogen ist! Aber sowohl die Oberhaut, als auch die Netzhaut ist gleichsam für das Gefühl durchsichtig (durchwirkig) und dient bloss dazu, den zum Gefühl bestimmten Nerfen von den chemischen Einflüssen der Luft und des Wassers abzuhalten, welche ihn zerstören würden. Ferner mit der Stirn z. B. pflegen wir doch in der Regel nicht zu tasten, eben so wenig mit der Haut um die Schulterblätter; aber gleichwohl ist das Tastgefühl auch in diesen Theilen der Haut ohne alle Uebung dennoch sehr fein. Lassen wir uns z. B. auf

den beiden genannten Stellen mit den Fingern, oder auch mit etwas nicht Allzustumpfem die Buchstaben des Alphabetes beschreiben, so werden wir finden, dass wir sogleich beurtheilen, welche Buchstaben gezeichnet worden sind; nur muss das Zeichnen nicht allzuschnell geschehen, damit die Gestalten mit der Phantasie nachgebildet und mit dem Verstande aufgefasst werden können.

Es ist also der Tastgefühlsinn der allgemeinste, auch der am allgemeinsten verbreitete Sinn, und er allein hat die Eigenschaft, dass sowohl eine besondere Veranstaltung in den Fingerspitzen und auf der Zunge für ihn besteht, als auch zugleich der ganze Nerfe dieser Empfindung fähig ist.

Sehen wir nun zunächst auf *Das, was in diesem Nerfen wahrgenommen wird*, so ist es eine sehr einfache Empfindung, z. B. beim Druck, beim Stoss, bei der Erhitzung, bei der Erkältung. In dieser wahrgenommenen Empfindung ist gar keine Vorstellung von Raum, so wenig als auch eine Vorstellung von Zeit enthalten; z. B. beim Schmerz durch Druck, ist in der Empfindung davon garnichts Räumliches gegeben; es ist dieser Schmerz weder lang, noch breit, noch tief, er ist eben nur diese *einfache* Empfindung. Wenn wir nun aber mittelst schon anderwärts begründeter Schlüsse auf denjenigen Zustand sehen, der in dem Nerfen statthat, worin diese Empfindung gesetzt ist, so finden wir, dass es *nur Veränderung des Zusammenhanges oder des Zusammenhaltens* ist; denn wir wissen aus anderweitigen Beobachtungen, dass die Wärme der Erfolg von innerer Ausdehnung der Materie oder des Stoffes ist, indem z. B., wenn eine Kugel die in einen Ring ganz genau passt, erwärmt wird, dann diese Kugel nicht mehr durch den kaltgebliebenen Ring hindurch geht, und durch den erhitzten noch weniger. Wenn wir also die Empfindung haben, die wir Wärme nennen, so ist der Nerfe in sich selbst ausgedehnt, und diese Empfindung begleitet (bildet in sich nach) den Zustand des verminderten Zusammenhanges, der vergrösserten Ausdehnung. Ebenso z. B. bei einem mechanisch ausgeübten Drucke wird der Nerfe zusammengedrückt, die Empfindung also, die wir dann haben, ist ein Ausdruck des gewaltsam vermehrten Zusammenhanges, und umgekehrt beim mechanischen Dehnen oder Strecken, welches bis zum Zerreissen gehen kann, findet gewaltsame Verminderung des Zusammenhanges statt. Wodurch dann dieselbe Empfindung, nur aus dem entgegengesetzten Grunde, veranlasst wird. Daher dürfen wir behaupten, dass das Tastgefühl sich lediglich auf die Zusammenhaltverhältnisse (Cohäsionverhältnisse) des Nerfen beziehe. Damit aber habe ich nicht behauptet, dass in dem so angewirkten Nerfen nicht auch eine innere chemisch-organische Veränderung vorgeht; aber Dasjenige, wodurch dann

diese chemisch-organische Veränderung allemal bewirkt wird, das ist doch eben die Veränderung des Zusammenhaltverhältnisses; wenn schon es *vielleicht* vielmehr die chemisch-organische Veränderung ist, welche wir unmittelbar empfinden. Bemerken Sie wohl, dass *diese Behauptung, dass im Tastgefühle Zusammenhaltverhältnisse angezeigt werden, schon über die reine Wahrnehmung der Empfindung hinausgeht*, und schon ein Ergebniss bestimmter Naturforschung ist, deren Möglichkeit eigentlich hier erst untersucht werden muss. Dagegen es hier darauf ankommt, die innere Wahrnehmung des einfachen Gefühles rein aufzufassen, und zu bemerken, *dass in diesem Gefühl, als solchem, nichts Räumliches und nichts Zeitliches gegeben ist; ebensowenig auch der Gedanke von Zusammenhalt, von Festigkeit, von Stoff (Materie, Materialität)*, dass wir also alle diese soeben erwähnten Gedanken erst zu der *einfachen, von selbigen durchaus Nichts enthaltenden und darbietenden, Wahrnehmung des Gefühls* hinzubringen. Dass wir diese Gedanken dabei *haben*, ist gewiss, dass wir sie aber nicht *durch das reine Tastgefühl erhalten*, ist ebenso gewiss. Denn Jeder, der eben hinmerkt, wird finden, dass in diesem Gefühle, als solchem, das geringste Andere gar nicht enthalten ist; es ist in seiner einfachen, vollendet endlichen Bestimmtheit in jedem Augenblicke gegeben, und kann insofern weder beschrieben, noch mitgetheilt werden. Dadurch entsteht nun für uns die Frage: wie ist es doch möglich, dass wir mittelst dieser ganz einfachen Empfindung oder Sensation unsre ganze leibliche Umgebung kennen lernen, — dass wir, durch sie veranlasst, Gestalt, Entfernung, und überhaupt Lage, so auch Grösse und Bewegung, äusserer Objecte erkennen? *)

Das Tastgefühl ist der allgemeinste Sinn, wie wir sahen, zu- 48.
erst in Hinsicht unseres Leibes selbst, weil jeder Nerfe ein Or-

*) Es ist zwar für unsern Zweck nicht unbedingt nothwendig eine genaue anatomisch-physiologische Kenntniss der Sinnorgane zu haben; da aber diess überhaupt jedem nach Bildung strebenden Menschen sehr angeistig (interessant) ist, und da insbesondere, Wer die hier mitgetheilten Erörterungen über die sinnliche Erkenntniss verstanden hat, ein desto grösseres Verlangen haben wird, die Naturanstalten für die Sinne des Leibes zu kennen: so zeige ich hier ein Buch an, welches die Absicht hat, die Bildung der Sinnorgane Jedem anschaulich zu machen, ohne sonst tiefe anatomische Kenntnisse vorauszusetzen. Wir haben über die Sinnwerkzeuge eine Reihe Schriften von *Sömmering;* diese sowie die dazu gehörigen Kupfer sind vortrefflich, aber meist in kleinem Maassstabe; daher hat *Dr. Schröder* grösstentheils nach *Sömmering* die Sinnorgane in vielfach vergrössertem Maassstabe abgebildet, besonders die kleinen Theile, und in fünf Heften in Kleinfolio, mit fünf illuminirten Kupfertafeln, eine vollständige für den Unterricht der Jugend sehr brauchbare Darstellung der Sinnorgane geliefert (Leipzig 1818). Anm. d. V.

gan des Gefühls ist, aber es ist auch der allgemeinste Sinn in Ansehung der äusseren Naturgegenstände, weil es sich nämlich auf die Grundbedingung des selbständigen Daseyns eines jeden Stoffes bezieht, d. i. auf den Zusammenhalt des Festen und des Flüssigen. Denn, ob wir gleich nur auf das Fühlen des Festen Rücksicht zu nehmen pflegen, so ist doch auch das Gefühl des Flüssigen in grosser Feinheit gegeben. Man wird durch das blosse Gefühl Oel und Wasser, und sogar Wasser von verschiedener Beschaffenheit, z. B. weiches und hartes Wasser, leicht unterscheiden; und in grosser Zartheit werden wir die Luft in Ansehung der Wärme und Kälte, in Ansehung der elektrischen Spannung oder Abspannung, in Ansehung der Trockenheit oder Feuchtigkeit, der Milde und Strenge, und in vielen andern Hinsichten, mehr durch das allgemeine Gefühl der Haut unterscheiden. Da sich nun dieser Sinn auf die allgemeinste Beschaffenheit jedes Körpers: in sich selbst auf bestimmte Weise zusammenzuhangen, bezieht, so ist auch dieser Sinn unablässig thätig, sowohl im Wachen, als im Schlafen, ob wir es gleich nicht in's Bewusstseyn bringen. So denken wir gewöhnlich garnicht daran, welche äusserst genauen Empfindungen des Tastgefühls nöthig sind, um z. B. von einem Orte zum andern sich zu bewegen, oder um zu sitzen, zu stehen, oder zu liegen. Wir müssen ja alle unsre Schritte und die ganze Haltung unsres Leibes beim Gehen und Stehen nach den bestimmtesten Gefühlen in den Gliedern durch Freiheit bestimmen, und indem wir z. B. sitzen, haben wir ganz bestimmte Affectionen des Gefühlsinnes, und richten danach die Bestimmtheit unsrer Lage dabei allaugenblicklich anders ein; so auch beim Liegen. Da wir nun, wenn wir schlafen, gewöhnlich zu liegen pflegen, so geschieht es, dass die Bestimmtheiten des Gefühlsinns im Liegen während des Schlafes in den Traum aufgenommen werden. So fühlt z. B. Jemand sich von einem Strohhalme gestochen, sogleich macht er innerlich eine Begebenheit daraus, bildet einen gewissen Traum, worüber er vielleicht erwacht, und dann findet, dass er diese äusserlichsinnliche Gefühlthätigkeit als etwas Inneres ausgelegt und durch Phantasie ausgebildet hat. Aus ebendiesem Grunde der Allgemeinheit dieses Sinnes folgt aber, dass die Empfindung, die Sensation, in diesem Organe am selbständigsten und längsten fortdauert, auch wenn die äussere mechanische Anwirkung schon vorüber ist. Gesetzt ich drücke mit meiner Fingerspitze wider etwas Festes, und ich entferne den Finger, so dauert, wie man sagt, der Druck noch lange fort; so bei gewaltsamen Anwirkungen des Gefühls noch länger, wie bei Quetschungen, Reibungen, Zerreissungen u. d. m., wo der Schmerz wochenlang, monatelang, ja jahrelang, dauern kann. Daher kommt

es, dass auch selbst der vorwissenschaftliche Mensch, was diesen Sinn betrifft, sich leicht überzeugt, dass es nicht eine Beschaffenheit der äusseren Objecte ist, welche man empfindet, sondern lediglich der Zustand des Nerfen; welche Ueberzeugung nicht ebenso leicht in Ansehung des Gesichtsinns mitgetheilt werden kann. Wenn aber gleich der Tastsinn auf solche Weise der allgemeinste ist, daher auch am wenigsten fehlen kann, so findet sich doch dabei wiederum eine wesenliche Beschränkung, die bei den andern Sinnen nicht statthat, ausser in gewisser Hinsicht bei der Zunge und den Geruchwerkzeugen. Denn es muss eine Massenberührung stattfinden, das äussere Object muss, als solches, mit der Haut in Berührung kommen. Daher wirkt dieser Sinn nicht in die Ferne, sondern nur in der Nähe der wesenhaften (stofflichen) Gegenwart. Es scheint zwar, dass diess in einigen Fällen nicht nöthig ist, aber es scheint auch nur so. Wenn z. B. eine Kanonenkugel vor eines Menschen Brust vorüberfährt, vielleicht eine Elle weit, so wird er dadurch schon wesenlich beschädigt, seine Brust wird so sehr gedrückt, dass sogleich Blut danach kommen, und Schwindsucht die Folge seyn kann; aber hier ist es nicht die Kugel, die diese Gefühle unmittelbar veranlasst, sondern die Luft, die sich wegen der Schnelligkeit der Bewegung der Kugel nach dem Gesetze der Gegenwirkung dabei geradeso, wie eine feste Masse verhält. Aus dieser Beschränktheit des Tastsinnes folgt, dass dieser Sinn gegen die andern Sinne der ärmste ist, und die geringste Mannigfaltigkeit von Empfindung (Sensation) gewährt, obschon er dafür der überzeugendste und unmittelbarste ist. Doch enthält dieser Sinn immer noch eine grössere Mannigfalt, als man gewöhnlich bemerkt. Denken wir z. B. an die mannigfaltigen Affectionen des Gefühlsinns durch die Luft, an die unerschöpflich vielen zarten Bestimmtheiten des Anfühlens fester Stoffe, und an die unerschöpfliche Menge von Gestaltungen im Raume, deren wir mit Hülfe dieses Sinnes inne werden können. Wir, die wir mit allen Sinnen begabt sind, bilden den Gefühlsinn nicht mit besonderem Fleisse aus, sondern wir vernachlässigen ihn; dagegen der Blinde, der vorzugweise an diesen Sinn gewiesen ist, um sich in der Aussenwelt zu erhalten und in ihr zu wirken — der Blinde bildet, sowohl unwillkührlich, als auch mit Absicht, den Gefühlsinn sehr weit aus. Und wenn methodische Uebung stattfindet, so ist beinahe nichts, was der Sehende in der Nähe wahrnimmt, was nicht der Blinde mittelst des Tastgefühls auch noch einigermaassen, und vermittelter Weise, in's Bewusstseyn bringen kann. Er unterscheidet sogar durch das Gefühl der Fingerspitzen, wie man sagt, Farben; freilich die Farben selbst unterscheidet er nicht, aber aus gewissen Beschaffenheiten *des Anfühlens*, die mit

bestimmten Farben verbunden sind, schliesst er, dass hier dasjenige Wesenliche da ist, was der Sehende so oder so *gefärbt* nennt. Der Blinde kann dahin kommen, mit den Fingerspitzen zu lesen. So habe ich in der Blindenanstalt bei Professor *Zeune* in Berlin gesehen, wie der Blinde schriftliche Darstellungen mit erhabenen Typen mittelst der Spitze des Zeigefingers lesen konnte. Freilich geht es langsamer als bei Sehenden, aber es geht doch viel schneller, als ein Sehender vermuthen wird, und als ein Sehender, der diese Uebung nicht hat, mit geschlossenen Augen Dasselbe leisten würde. Und wenn ein so unterrichteter Blinder ganze Seiten von solcher Schrift vor sich hätte, so könnte er sogar mit der flachen Hand eine Art von Uebersicht gewinnen lernen, wie mit dem Auge. Ich habe dort gesehen, dass Blinde so, wie wir die Geographie mittelst Landkarten erkennen, diese Wissenschaft mittelst erhaben gearbeiteter Erdkugeln und mittelst Flächendarstellung in Basreliefs kennen lernen, und ich habe dort mehre Blinde gekannt, welche mit den Fingern Alles auf jenen grossen künstlichen Erdkugeln aufzeigten, und dadurch es bewiesen, dass sie innerlich die Anschauung von dem Erdboden hatten, und die Eintheilung der Länder und Meere, bis herab zu den einselnen Flussgebieten, genau kannten. — Da wir Menschen nun als Sehende den Tastgefühlsinn zu vernachlässigen pflegen; gleichwohl aber es zu dem Begriffe eines vollendet gebildeten Menschen gehört, dass er auch seine leiblichen Sinne, mithin auch den Tastgefühlsinn, gleichmässig ausbilde, so fassten schon *Basedow* und *Wolke* bei der Errichtung des *Philanthropinum* in Dessau den Vorsatz, die zu erziehenden Kinder auch in Ansehung der Sinne gleichförmig auszubilden, und da brachten es unter ihrer Anleitung kleine sehende Kinder in kurzer Zeit ebenso weit, als die Blinden. Sie vermochten es, wohl hundert verschiedene Blätter in kurzer Zeit mit verbundenen Augen unterscheiden zu lernen; sowie auch Schrift und Bilder auf Münzen mit der grössten Geläufigkeit aufzufassen und zu beschreiben. Daher ist ein blinder Bildhauer keineswegs ein Ungedanke, der freilich kein *Phidias* oder *Canova* werden wird. Auch pflegen Kenner der bildenden Kunst Statuen durch das Gefühl zu untersuchen, gerade um solcher Feinheiten der Gestalten inne zu werden, die, zumal bei gewissem zusammengesetzten, oder blendenden Lichte, oder überhaupt bei Lichte, durch das Auge nicht so fein wahrgenommen werden können, als durch das Gefühl. — Noch eine Bestimmtheit dieses Sinnes, auf die wir hier Rücksicht zu nehmen haben, ist, dass jene Breite *(latitudo)* des Gefühles zwischen Lust und Schmerz, von welcher vorhin (S. 271 f.) im Allgemeinen die Rede gewesen ist, ein sehr weites Gebiet umfasst; oder: dass dieser

Sinn ohne Beschädigung sehr starke Anwirkungen aufnehmen kann, während er zugleich noch überaus zarter Bestimmnisse fähig ist, eben weil dieser vorzüglich in der eigentlichen Haut *(cutis)* entfaltete Sinn durch die zwei oberen, dennoch sehr fein durchwirkbaren, Häute geschirmt ist, und sich auch sehr leicht wiederherstellt, wenn er beschädigt oder gehémmt worden ist. Dadurch eben ist dieser Sinn geschickt, uns in erkennwesenlicher (intellectualer) Hinsicht am meisten dazu zu dienen, dass wir uns in der Aussenwelt frei bewegen, und ohne durch Lust und Schmerz gestört zu seyn, in ihr freithätig wirken können. Hiermit stimmt zusammen, Was ich vorhin schon erwähnte, dass dieser Sinn am seltensten fehlt. Dennoch aber kommt es vor, dass er in einem Gliede, oder in der ganzen Haut verschwindet, wie das Erstere bei Lähmung, oder das Letztere in der Starrsucht. Eben dann hört auch die Bewegfähigkeit auf, und ein solches Glied, oder ein solcher ganzer Leib, hat das Ansehn einer Leiche.

Diess sind die wichtigsten Erscheinungen an diesem Sinne selbst. Nun kommen wir aber zu unsrer eigentlich logischen Aufgabe, zu untersuchen, wie man dazu kommt, mittelst dieser ganz einfachen Empfindungen äussere Objecte im Raume in Ansehung ihres Zusammenhaltens, ihrer Gestalt, ihrer Lage, ihrer Entfernung kennen zu lernen. Um nun diess zu beobachten, müssen wir uns zuerst davon überzeugen, dass in der That weiter nichts unmittelbar wahrgenommen werde, als diese bestimmten, durch Worte nicht zu beschreibenden, Empfindungen; und es kommt dabei insbesondere darauf an, dass man sich überzeugt, dass in dieser Empfindung nicht einmal Das mitgegeben ist, dass es eine Beschaffenheit der Glieder unsers Leibes ist. Wenn uns freilich in unserm schon gebildeten Bewusstseyn irgend ein Tastgefühl vorkommt, so wissen wir in den meisten Fällen sogleich, an welchem Gliede unseres Leibes dieses Gefühl haftet. Aber wenn wir den einfachen Inhalt dieser Empfindung betrachten, so finden wir, dass darin es garnicht mitgegeben ist, dass diese Empfindung an einem Stoffe haftet, und dass dieser Stoff ein Glied unsres Leibes ist, noch viel weniger, welches Glied es ist. Wer hierauf aber genauer in der wirklichen Erfahrung hinmerkt, Der wird finden, dass man hier sich gar oft irrt, zumal wenn das Gefühl an Theilen des Leibes vorkommt, womit wir gewöhnlich nicht zu fühlen pflegen. So z. B. haben wir oft das Gefühl eines Drückens, eines Stechens, Ziehens, u. s. f., wovon wir bloss urtheilen, dass es im Innern unsers Leibes ist, aber an welchem Organe, Das wissen wir nicht; — desshalb nämlich wissen wir es nicht, weil und sofern wir diese Organe nicht schon sonst und auf andre Art sinnlich erkannt haben. Ein Anatom, der den in-

neren Bau des Leibes kennt, und der als Physiolog auch Kenntniss hat von den möglichen Anwirkungen der inneren Organe, wird seine eignen Gefühle sowohl, als die der Kranken zum öfteren richtig auslegen, oft aber sich dennoch täuschen. In dieser Hinsicht ist es sogar bekannt, dass wenn Jemandem ein Glied seines Leibes abgenommen wird, er noch lange Zeit behauptet, in diesem Gliede zu empfinden, und wenn es bereits verbrannt wäre. Die Empfindung hat er freilich noch, und Das ist ihm nicht zu bestreiten, aber er hat sie nicht mehr in diesem Gliede, welches nicht mehr lebt; was ein offenbarer Beweis ist, dass keineswegs in der Empfindung liegt, an welchem Gliede sie haftet. — Da also die reine Empfindung des Gefühls, als solche, garnichts darüber enthält, dass sie an einem Stoffe haftet, und an welchem; da man sogar diese Empfindung hat, wenn man an seinen Leib nicht denkt, so ist daraus schon deutlich, dass, wenn wir diese bestimmten Tastgefühle auf bestimmte Theile unsers Leibes beziehen, wir den Gedanken so eines Leibes und seiner Glieder, und überhaupt den Gedanken: Materie, Stoff, schon haben müssen; dass es also jedesmal eine sehr vermittelte Erkenntniss ist, wenn wir behaupten, dass wir einen Schmerz, oder eine Lust, oder überhaupt ein bestimmtes Tastgefühl an irgend einem Organe unseres Leibes haben. Wie es aber dabei zugeht, dass wir zu diesem Urtheile befugt werden, Das wird sich bald weiter zeigen. Hier kommt es nur zuerst darauf an, Diess ganz bestimmt aufzufassen, dass diese reinsinnliche Empfindung eben nichts als sich selbst enthält und darbietet, und dass darin keine Anschauung liegt von etwas Räumlichem, Stoffigem, von Etwas, was auf irgend eine Weise zum Ich als Geiste gehört; dass wir also diese Gedanken alle zum Gefühlsinn hinzubringen, wenn wir ihn auslegen. Dass wir überhaupt Alles, was wir über diese einfache Empfindung hinaus, mittelst des Tastgefühlsinns wahrzunehmen behaupten, noch durch andere Umstände mitbedingt, wahrnehmen.

Lassen Sie uns also jetzt genauer darauf hinsehen, *welches die Grundgedanken sind, die wir zu den Sinnenempfindungen nothwendig hinzubringen müssen, um sie zu verstehen.* Da finden wir zuerst den *Gedanken des im Raume ausgedehnten Wesenlichen,* das ist: *des Materiellen* oder *des Stoffigen.* Denn das Gefühl im Tastsinnorgane ist weder lang, noch breit, noch tief, ist gar kein Stoff, wie wir urtheilen. Daher müssen wir diesen Gedanken schon unabhangig von dieser Empfindung haben, wenn wir behaupten, in der Empfindung des Tastgefühlsinnes einen Stoff wahrzunehmen. Ferner bringen wir auch den Gedanken der *Bewegung* hinzu; denn auch dieser wiederum liegt nicht in der einfachen Empfindung des Gefühles. Bewegung aber können wir nicht anschauen ohne Zeit,

weil *Bewegung Aenderung* ist. Folglich bringen wir auch den Gedanken und die Anschauung: *Zeit*, mit hinzu. Und in dieser Hinsicht finden wir, dass wir, wenn wir das Gefühl auslegen, in unsrer inneren Welt der Phantasie Dasjenige uns vorstellen, woran wir diese Empfindung als seyend, und wodurch wir sie als verursacht denken. Diess wird recht offenbar, wenn man sich einen Blinden denkt, oder wenn man sich selbst denkt, wie man an finsteren Orten durch das Gefühl sich forthilft. Da kann man seinen Leib nicht sehen, und auch das Aeussere nicht, und dennoch wird das bestimmte einfache Tastgefühl Anlass, dass der Blinde, oder der geblendete Sehende, innerlich in Phantasie sich ein Bild entwirft von dem Aeusseren, was ihn umgiebt. Nun enthält die Sensation weder Raum, noch Stoff, auch erkennt dieses der Blinde offenbar garnicht durch das Gesicht, und dennoch bildet er diese innere Welt der Phantasie, und zwar der äusseren entsprechend, wie er behauptet. Daraus sehen wir also, dass das Vorhandenseyn der Welt der Phantasie, und unser freies Schaffen und Walten darin, auch eine Grundbedingniss davon ist, dass wir die einzelnen Tastgefühle auf Raum und auf Stoff oder Materie beziehen können.

(Da die Empfindung des Tastgefühls durchaus nichts von Raum 49.
und Zeit, von äusseren Dingen, überhaupt nichts von Stoff oder Materie, zu erkennen giebt, so war die nächste Aufgabe: zu beobachten, wie wir doch dazu kommen, diesen Gefühlsinn auszulegen, und mittelst desselben Gestalt und Lage und Bewegung äusserer Gegenstände kennen zu lernen. Da wurde nun zuerst gezeigt, was wir Alles für diese Auslegung des Tastgefühlsinns als geistliche Wesen zu dieser sinnlichen Wahrnehmung hinzubringen; und da blieben wir zuletzt stehen bei der Betrachtung der Welt der Phantasie, worin wir jede Raumgestaltung vollziehen können; worin wir also auch das Bild von irgend etwas Stoffigem gestalten können, als woran wir das Tastgefühl haftend betrachten.) Aber es liegen bei diesem Geschäfte des Auslegens des Tastgefühlsinns noch viel höhere Voraussetzungen zum Grunde, und es sind dabei viel höhere geistliche Verrichtungen wirksam, als die Welt und die Thätigkeit der Phantasie ist. Denn wir finden, dass wir ganz allgemeine Begriffe, Urtheile und Schlüsse mit hinzubringen, von welchen die einfache Empfindung des Tastgefühls gar nichts enthält. Ich will hier nur einige davon aufzeigen. So z. B. der allgemeinste Begriff: *Etwas*, d. i. bestimmte Wesenheit, bestimmtes Wesen; hätten wir diesen Begriff nicht, so könnten wir ja garnicht denken, dass wir Etwas fühlen, oder Etwas durch's Gefühl wahrnehmen. Dann der Gedanke: *Eigenschaft*, indem wir es ja als eine Eigenschaft Dessen, was wir im

Gefühle wahrnehmen, betrachten, dass es eben fühlbar ist. Dann die Begriffe: *Ganzes*, *Theil*, *Verhältniss* und *Beziehung*, und der Begriff: *Grund* und *Ursache*. Denn wir denken ja, dass das äussere Object und unsre Sinne Grund und Ursache sind dieser Empfindung. Zweitens aber bringen wir *nichtsinnliche Urtheile* hinzu, z. B. *hier ist Etwas*, *ein Object*, *hier ist eine Wirkung*, indem wir denken, dass der Zustand unsrer Organe von aussen bewirkt ist, und indem wir alle jene Begriffe auf die vorliegende Empfindung anwenden, also urtheilen. Aber auch *Schlüsse* machen wir, indem wir den Sinn des Getastes auslegen, z. B.: *hier ist eine Empfindung* (die wir nämlich unmittelbar wahrnehmen), *demnach muss sie, wie alles Bestimmte, ihre Ursache haben. Nun bin ich selbst nicht die Ursache, folglich muss etwas Anderes daseyn, was Ursache von dieser Empfindung ist.* Ferner ein anderer Schluss, der dabei nothwendig vorkommt, ist folgender: *hier ist eine bestimmte Eigenschaft, nämlich diese bestimmte Empfindung; sie muss also an einem Wesen seyn, welches an sich selbst besteht, weil wir keine Wesenheit oder Eigenschaft denken können, ohne Das, woran sie ist. Demnach muss etwas Bleibendes daseyn, woran diese Empfindung ist, welches hernach weiter bestimmt wird durch Phantasie als ein Stoff im Raume.* Ferner folgender Schluss: *diese bestimmte Empfindung dauert fort in der Zeit*, (z. B. wenn ich fortwährend etwas Festes drücke), *folglich muss die Verursachung davon auch in der Zeit fortdauern, folglich muss auch das Wesen, welches mich in der Empfindung anwirkt, in der Zeit fortwährend wirksam gedacht werden.* Diese Begriffe und diese Urtheile und Schlüsse sind uns bei Auslegung dieses Sinnes in unserm gewöhnlichen Bewusstseyn so geläufig, wir wenden sie mit so grosser Kunstfertigkeit an, dass wir uns derselben nur selten bewusst werden. Durch diesen Umstand des Nichtbewusstwerdens dieser Voraussetzungen lassen sich Viele verleiten, zu behaupten, die Anerkenntniss der äusseren Gegenstände mittelst der Sinne sey unmittelbar, und zwar geschehe sie auf eine uns unbegreifliche Weise. Aber Wer auf sich selbst hinmerkt, wie wir hier thun, Der findet, dass es so ist, dass man es so macht, wie wir jetzt gesehen haben; und wir dürfen unser gebildetes Bewusstseyn, worin wir schon unseres Leibes völlig mächtig sind, nicht mit dem Zustande des Kindes verwechseln, welches erst jene Fertigkeit sich nach und nach erwerben muss; bei welcher geistlichen Arbeit wir auch die Kinder gar wohl beobachten können. Es geht uns in unserm gereiften Bewusstseyn mit der Auslegung der Sinne gerade so, wie einem Weber oder Orgelspieler: dass wir die Thätigkeit unseres Geistes und unsrer Phantasie nicht in's Bewusstseyn bringen, eben weil wir ihrer mächtig sind. So wenig als der Orgelspieler sich bewusst wird,

wie er die Noten sehen und verstehen, und durch ganz bestimmte geistliche Thätigkeit seine Finger und Füsse bewegen muss. Wenn aber der Orgelspieler oder der Weber sich an die Zeit erinnert, wo er die Kunst erst erlernte, so wird er sich auch erinnern, wie er sich anfänglich jeder dieser Thätigkeiten musste bewusst werden, wie er alles Einselne einseln einüben musste, um endlich zur Kunstfertigkeit zu gelangen. Ein solches, und noch viel höherartiges Instrument aber, als die Orgel für den Orgelspieler, ist jedem Geiste sein Leib. Erst nach und nach werden wir des Leibes mächtig, erst nach und nach lernt der Mensch die Sinne verstehen, und seinen Leib als Naturkraft mit Freiheit gebrauchen. *)

Nach diesen Vorerinnerungen will ich nun *die einselnen Momente* anzeigen, *welche auf einander im Bewusstseyn folgen müssen, um den Sinn des Getastes zu verstehen und auszulegen.* Das *Erste*, was dabei vorausgesetzt wird, ist: dass der Geist mit den Nerfen im Gefühle der Lust und der Unlust verbunden ist, und dass diese Vereinigung und Wechselwirkung ohne Zuthun des Willens des Geistes vor sich geht. Dadurch nämlich ist die einfache unmittelbare Sinneswahrnehmung möglich, die allen daraus abgeleiteten Erkenntnissen zum Grunde liegt. Da nun der Geist den Zustand in dem Gefühlnerfen wie seinen eigenen geistlichen Zustand empfindet, und sich doch bewusst ist, dass er selbigen

*) Dem denkenden Leser wird hiebei und bei dem Nächstfolgenden nicht entgehn, wie wichtig für die erste geistliche und leibliche Erziehung der Kinder die Bemerkung dieser Thatsache ist. Es schwinden mit der Einsicht in dieselbe die so weit verbreiteten Wirrbegriffe über allmähliches Entwickeln oder gar Entstehen des kindlichen Geistes erst nach der Geburt des Leibes. Mit unwiderleglicher Klarheit drängt sich hiedurch Eltern und Erziehern Achtung für Wesen auf, die sie nicht mehr als arme kleine Geschöpfe ihrer Lust bloss für Gegenstände des Erbarmens, sondern in Hinsicht auf die zur Einlebung und Zerstreuung in die Sinnenwelt nöthige grosse, wenn gleich stille und bisher meist unbemerkte, Geistesthätigkeit, — für Ihresgleichen, für Ankömmlinge aus einer anderen Welt, nichtsinnlichen Bewusstseyns, erkennen lernen, — vielleicht, wie indische Weise lehrten, eines ungetheilten Gottbewusstseyns. — Besonders wichtig für die früheste Erziehung, und meist übereinstimmend mit dem hier Angedeuteten ist, Was *Johann Amos Commenius*, aus Mähren, einer der edelsten Menschen, die gelebt haben, um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts schrieb. Seine *Opera didactica* über die wichtigsten Gegenstände und Streitfragen der Erziehung enthalten Klareres und Gründlicheres, als die meisten späteren, von Andern erschienenen Schriften im Erziehfache. Viele Abhandlungen aus dieser Sammlung verdienen übersetzt und allgemein gelesen zu werden. Einen treuen Auszug aus dem Hauptwerke dieses gemüthvollen gottbegeisterten Denkers siehe in *Krause's Tagblatt des Menschheitlebens* No. 18, 22, 26, 30 und 34, unter dem Titel: *Des J. A. Commenius Allerweckung (Panegersie), oder allgemeine, der Menschheit gewidmete Berathung über die Verbesserung der menschlichen Dinge.* Anm. d. H.

nicht verursacht, nicht durch geistliche Thätigkeit hervorbringt, so schliesst er sowohl, dass Etwas da seyn müsse, *woran* dieses Gefühl ist, als auch Etwas, wodurch dieses Gefühl hervorgebracht oder verursacht wird, welches Beides ausser dem Geiste seyn müsse. — Das *zweite* Moment aber ist, dass der Geist eine leibliche Welt in sich trägt, die im Raum und in der Zeit ausgedehnt ist, und worin er mit Freiheit, nach Begriffen, Körper gestalten, und ihre Eigenschaften nach Belieben bestimmen kann. Dabei ist vorzüglich der Umstand zu bemerken, dass wir in Phantasie auch Lust und Schmerz des Tastgefühles uns vorstellen, oder auch in Erinnerung erneuern können, auch ohne dass im leiblichen Tastgefühle selbst eine Empfindung gesetzt ist. Wenn also eine Empfindung im Tastgefühle schon längst vorüber ist, so können wir sie in Phantasie doch fortsetzen, also auch immer noch darauf hinmerken (reflectiren), und darüber nachdenken; ja selbst während sich die Empfindung im äusseren Sinn ändert, wenn ich z. B. anhaltend einen äusseren Gegenstand befühle, um seine Gestalt kennen zu lernen; während sich also die Empfindung im Sinne selbst stetig ändert, kann ich doch in Phantasie das Ganze dieser Empfindung nach allen Momenten und Uebergängen der Aenderung fixiren und mir gegenwärtig erhalten. Daher kann ich dann die einselnen Momente der Empfindung zusammenfassen, aufeinander beziehen, und eben daraus auf die Gestalt eines äusseren Gegenstandes schliessen. Aber diess Alles wäre noch nicht hinlänglich um den Sinn zu verstehen, und die Bestimmtheit der Empfindung auf leibliche Gegenstände (körperliche Objecte) zu beziehen, wenn nicht das *dritte* Moment hinzukäme: dass wir uns unseres eignen Leibes mittelst des Tastgefühles bewusst werden. Diess ist *der Hauptpunct zum Verständniss der Sinnwahrnehmung*, dass man bemerkt, wie selbst die sinnliche Wahrnehmung unseres Leibes durch einselne Sinnwahrnehmungen seiner Organe bedingt ist. Denke ich mir zur Erläuterung ein Kind, welches noch nicht seiner Sinne inne und mächtig ist, so wird es doch alles Das empfinden, was in seinem Tastgefühlsinne sich begiebt; nun werden auch in seinem Organismus Bewegungen erfolgen, die diesen Empfindungen entsprechen, nach dem neulich erklärten Gesetze der Gegenwirkung; dabei wird es geschehen, dass das Kind mit der Zunge zunächst seinen Gaumen und seine Zahnwand berührt, oder auch, dass es mit seinen Händen, mit andern Theilen seines Leibes zusammentrifft; und wenn das Kind weiter sich entwickelt, so wird man bemerken, dass es seine eigenen Glieder spielend mit Händen und Füssen befühlt. Wenn es nun geschieht, dass das tastende Glied mit einem andern Gliede des Leibes zusammenkommt, so entspringt

ein doppeltes Gefühl, einmal in dem tastenden Gliede, dann aber auch in dem betasteten Gliede. Demnach muss der Schluss angewandt werden, dass etwas Bestimmtes das Gefühl in dem tastenden Gliede veranlasst, und zweitens, dass das tastende Glied veranlasst das Gefühl in einem andern, dem betasteten. Nun weiss zwar das Kind, welches den Sinn auszulegen beginnt, noch nicht, dass das Gefühl in einem seiner Glieder ist, aber es muss doch schliessen, dass Dasjenige, welches das zweite Gefühl veranlasst, nämlich was hernach als tastendes Glied erkannt wird, mit ihm selbst, als Geiste, in wesenlicher Verbindung ist. So wird zuerst das Kind sich bewusst, dass es selbst mit Etwas in Verbindung ist, an welchem dieses Gefühl ist, und welches auch wiederum diess Gefühl hervorbringen kann, und welches es wegen dieser Beziehung zu seinem Willen, das ist zu seiner geistlichen Selbstbestimmung, als *sein* erkennt. Indem nun diese Gedanken weitergebildet werden, und indem das Kind nach und nach seinen ganzen Leib also betastet, und durch Das, was weiter zugleich auch mittelst der übrigen Sinne, vornehmlich mittelst des Auges bemerkt wird, dann auch die Gestalt des Gliederbaues seines Leibes in Phantasie entwirft, wird es erst seines Leibes, als eines im Raume Gestalteten, und sich im Raume Bewegenden inne. — Hiegegen habe ich oft die Einwendung gehört, das Kind lerne vielmehr seinen Leib durch's *Gesicht* kennen. Allerdings ist es gegründet, dass der Gesichtsinn auf ähnliche Weise ausgelegt wird, als der Getastsinn, und dass wir die genaueren Vorstellungen von der Gestalt und von der Bewegung unseres Leibes beiweitem überwiegend durch den Gesichtsinn in uns aufnehmen; aber dass der Tastsinn für sich allein dazu ausreicht, Das beweisen schon die Blindgebornen; und dass insbesondre das Kind beiweitem eher durch den Tastsinn seines Leibes inne wird, als durch den Gesichtsinn, Das zeigt erstlich die tiefere Untersuchung der Sache selbst, aber auch zweitens die Erfahrung, nach welcher wir finden, dass ein Kind lange noch nach den Gliedern seines Leibes, von der Abbildung derselben im Auge veranlasst, als wie nach etwas Fremdem greift, wenn es schon lange dieser Glieder durch den Gefühlsinn inne ist. —

Hiezu kommt zunächst als *viertes* Moment: dass wir uns als Geist der Stärke der Bewegung, und der Richtung der Bewegung, der Glieder unseres Leibes bewusst sind. Denn wir finden, dass wir auch bei geschlossenen Augen oder im Dunkeln ohnfehlbar wissen, in welcher Richtung sich unsre Hand oder der Arm oder der Fuss bewegt. Indem wir nämlich innerlich ein Bild von unserm Leibe, und von dem Gliedbau unseres Leibes schon haben, so tragen wir die Bewegung dieses inneren Bildes in Richtung

und Stärke auf den Leib selbst über, und wir vermögen es, auch ohne dass wir sehen und hören, den Gliedern unseres Leibes eine bestimmte Richtung und Stärke der Bewegung zu ertheilen. Vermöchten wir diess nicht, so könnten wir z. B. im Dunkeln uns durch das Gefühl nicht orientiren. Es ist also wichtig, dass man darauf hinsehe, worauf diese Beurtheilung der Richtung und der Stärke der Bewegung unsrer Glieder beruht. Also z. B. wenn wir im Dunkeln unsern Arm erheben, und ihn alsdann in verschiedener Richtung bewegen, wie werden wir dabei dieser Richtungen inne? Wir finden: ebenfalls durch das Tastgefühl. Einmal ist jedes Glied schwer, und wenn es ausgestreckt wird, wirkt es durch seine Last auf diejenigen Nerfen, welche die Muskeln aufrecht erhalten, welche Muskeln zu dieser Bewegung oder Stellung erforderlich sind. Halte ich den Arm lange ausgestreckt, so wird das Gefühl zuletzt schmerzlich. Wenn ich nun z. B. den ausgestreckten Arm in dem Ellenbogen und Handgelenke bewege, so habe ich in dem entsprechenden Nerfen ein bestimmtes Gefühl des Druckes, und daran merke ich, dass eine Bewegung meinem Willen gemäss vollzogen wird. Würde mein Arm gelähmt, und ich fasste den Entschluss, ihn zu bewegen, so würde ich in Folge meines Willens diess bestimmte Gefühl in den Gliedern und überhaupt in den Nerfen des Gliedes nicht haben; und daraus würde ich rückwärts schliessen, dass mein Glied gelähmt sey. Wenn ich nun schon im Fortgange der sinnlichen Entwickelung von der Gliederung und Gestalt meines Leibes eine bestimmte Vorstellung in Phantasie habe, z. B. wie der Arm gestaltet ist, und wie seine Gelenke gelegen sind: so kann ich nun diesem inneren Bilde gemäss auch mit geschlossenen Augen, durch innern Willen auf dieses Organ mit meinem Bewusstseyn wirken, und im Raume innerlich jede Bewegung vollziehen, die dann äusserlich auch vollzogen werden soll; und an dem hierauf folgenden Gefühle urtheile ich hernachmals, dass diese Bewegung wirklich ausgeführt wird. — Hiezu kommt noch das *fünfte* Moment, welches dieses Geschäft der Auslegung des Tastgefühlsinnes vollendet. Dieses bestehet in der Uebereinstimmung der, gemäss unseren Phantasievorstellungen, Willenentschlüssen und vollzogenen Gliedbewegungen erfolgenden, neuen Gefühle im Tastgefühlsinne, und in den, mit unsern geislichen Absichten übereinstimmenden, Erfolgen in der Sinnenwelt ausser unserm Leibe, welche Erfolge in den Gestaltungen, Grössen, Stellungen, die wir äusseren Objecten ertheilen, zumtheil bleibend sind, und immer auf's neue durch Tasten erprobt werden können.

Dass nun aber Diess der wirkliche Hergang bei der Auslegung des Tastsinnes ist, Das können wir unterandern auch dar-

aus sehen, dass zuweilen diese Verrichtung fehlerhaft geschieht, wir also in eine sogenannte Sinntäuschung verfallen, wovon ich hier noch Einiges anführen will. — Ich habe vorhin erklärt, dass wir Richtung und Stärke der Bewegung unsrer Glieder lediglich mittelst des Gefühls, in den der Bewegung entsprechenden Nerfen wahrnehmen. Wenn ich also z. B. hinter mich greife, über das Haupt hinweg, so erfordert diess eine ungewöhnliche Anstrengung, und das Gefühl des Druckes wird bedeutend gross in allen den Gliedbewegungen, die dabei in Anspruch genommen werden. Wenn sich nun z. B. ein Andrer hinter mich stellt, der eben so lang an Leibeswuchs ist als ich, ich weiss diess aber noch nicht, und will es durch Hintergreifen erfahren, so irre ich unfehlbar, ich urtheile: er ist kleiner als ich. Die Täuschung kommt lediglich daher, weil ich einen voreiligen Schluss mache. Denn indem ich mir einer ungewöhnlich grossen Anstrengung bewusst werde, so überschätze ich diese Anstrengung, und stelle mir den Bogen viel zu gross vor, den ich rückwärts beschreibe, wähne also tiefer hinabzukommen, als wirklich geschieht; und es wird einige Zeit währen, ehe ich mich von dieser Täuschung befreie; selbst nachdem ich es weiss, indem ich mich hernach durch Messen überzeugt habe, selbst dann kommt es mir immer wieder so vor, als wäre es dennoch nicht so. Ebenso, wenn man über sich greift mit der einen Hand, und die andre Hand auf den Rücken bringt, und mit den beiden Händen die Finger wechselseits ergreift, so wird man in Verwirrung gerathen, es ist Einem, als fühlte man etwas Anderes, als seine ergriffene Hand; man fühlt freilich, dass die andre Hand ergriffen wird, die man auf den Rücken legt, aber diess wird so empfunden, als wenn sie eine fremde Hand wäre, die man ergriffe, und in Ansehung der erstern ist es, als wenn sie etwas Fremdes fühlte. (Dazu kommt, dass man sich die Lage der sich berührenden Hände verkehrt vorstellt, und wenn man diess zu bemerken anfängt, so hat man Mühe, sich die richtige zu denken; es kommt Einem dann vor, als wären beide Hände verdreht. Wenn man nämlich gleich die äussere Seite des berührten und die innere des berührenden Armes am Rücken fühlt, so scheinen dennoch die Hände gerade die umgekehrte Lage zu haben, indem man bei Beurtheilung der dabei stattfindenden einfachen Sinnwahrnehmungen sich durch die am meisten auffallende, welche in den, sich auf ihrer inneren Seite berührenden, Händen statthat, zu einem irrigen Urtheile verleiten lässt). Der Grund davon ist, weil diess eine Lage ist, in die der es Versuchende vielleicht in seinem Leben die Hände nicht gebracht hat, desshalb hat er auch den Schluss noch nicht in diesem bestimmten Falle vorgenommen, worauf es

überhaupt beruht, dass ich weiss, dass ich meinen Leib selbst fühlen kann, (und ebensowenig hat er sich schon vorher das, dieser Lage seiner Hände entsprechende Phantasiebild zur Anschauung gebracht; darum, hat er sich auch endlich darein gefunden, dass das Gefühl, welches durch die Betastung erregt wird, in seiner eignen Hand vorgeht, so fällt er doch noch der zweiten Täuschung anheim, und bringt mit diesem Gefühle seiner sich auf dem Rücken berührenden Hände, das, der reinen, einfachen Empfindung nach, von dem Gefühle der sich in andern Stellungen berührenden Hände durchaus nicht verschieden ist, irrigerweise ein Phantasiebild zusammen, welches er von diesen letztern, schon gewohnten, Stellungen noch im Gedächtnisse hat, welches aber hier nicht passt). — Fühlt der Mensch seine Hände von vorne, so kommt diess alle Tage tausendmal so vor. Hierin hat er Fertigkeit, aber bei jener Lage muss er jenen Schluss (und jene Beziehung der äusserlichsinnlichen Wahrnehmung mit dem Bilde des innern Sinnes) auf's neue mit Bewusstseyn desselben machen; daher das Befremden, wenn Jemand sich zuerst in diese Lage versetzt.

50. Zunächst eine Sinntäuschung, welche es erläutert, dass wir die Grösse der gefühlten äusseren Gegenstände lediglich nach dem Maasse unsrer Tastorgane beurtheilen. Die beiden Haupttastwerkzeuge sind die Finger und die Zunge in Ansehung ihrer Fläche. Wenn man daher bedeutend kleine Kugeln erst mit den Fingern anfühlt, bei offenen oder geschlossenen Augen, und bringt hernach dieselben Gegenstände auf die Zunge, so schätzt man sie nach dem Gefühle in den Fingern weit kleiner, als mit der Zunge gefühlt; eben weil dieselben Gegenstände zu dem kleineren Maasse der Zunge ein grösseres Verhältniss haben, zu dem grösseren Maasse der Handfläche aber oder der Finger ein kleineres. *Der Sinn täuscht hiebei garnicht*, und auch *das Urtheil* ist hier nicht unmittelbar falsch, denn Dasselbige hat zur kleineren Zunge ein grösseres Verhältniss, als zu der grösseren Handfläche. *Die Täuschung liegt nur in der Unachtsamkeit des Verstandes*, wonach nicht daran gedacht wird, dass man dieselbe Sache auf zwei unterschiedengrosse Maafsstäbe bezieht. — Endlich noch ein bekanntes Beispiel von sogenannter Sinntäuschung durch's Gefühl. Wenn man z. B. den Mittelfinger und den Ringfinger der rechten Hand übereinander legt, also sie in eine Lage bringt, die sie gewöhnlich nicht haben, und fasst nun zwischen diesen so übereinander gelegten Fingern z. B. eine kleine Kugel, so wird Jeder behaupten, er fühle zwei Kugeln, und es hilft nichts, dass man mittelst des Auges deutlich sieht, dass nur Eine da ist. Da er nun weiss, auch aus andern Gründen, dass nur Eine da

ist, und da auch das Auge es bestätigt, dass nur Eine dazwischen ist, so sagt man, das Gefühl täusche ihn hier. Aber *keinesweges täuschet das Gefühl, sondern er täuschet sich selbst durch seinen unachtsamen Verstandesgebrauch*; denn bei der beschriebenen Lage der beiden Finger kommt die rechte Seitenfläche des Mittelfingers, welche gewöhnlich an der linken Seitenfläche des Ringfingers liegt, auswärts zu stehen, d. i. die rechte Seitenfläche des Ringfingers steht nun neben der linken Seitenfläche des Mittelfingers. Wenn nun die Kugel in dieser Lage zwischen diese beiden Finger gelegt wird, so habe ich die Empfindung des Druckes an der linken Seitenfläche des Mittelfingers und an der rechten Seite des Ringfingers. Nun weiss aber Jeder, dass diese beiden Seitenflächen der Finger in der gewöhnlichen Lage nicht neben einander sind, dass also diese *Eine* Kugel zu gleicher Zeit in der gewöhnlichen Lage der Finger an diese beiden Seitenflächen der Finger nicht drücken kann. Daher schliesst ein Jeder unbewusst irrig, dass in diesem Falle zwei Objecte daseyen. Wenn man aber bestimmt überdenkt, wie es ist, und das Experiment mehrmal wiederholt, so verschwindet dann auch dieser täuschende Schein. —

Jetzt gehen wir zu der ähnlichen *Betrachtung der gepaarten Sinne des Geruchs und Geschmacks* fort. Ich nenne diese beiden Sinne gepaart, einmal weil sie sich beide auf den chemischen Naturprocess, und zugleich auch beide auf die Ernährung des Leibes wesenlich beziehen, endlich weil sie auch vonseiten des Nerfen, dessen Ausbreitung diese Organe bildet, als ein engverbundenes Ganzes erscheinen. Daher man eigentlich nicht sagen kann, dass fünf Sinne sind, sondern vier, worunter ein gepaarter. Dieser Sinn des Geruchs nebst dem Sinne des Geschmacks hat mit dem Tastgefühlsinn Vieles gemeinsam, und beide sind mit demselben eng verbunden. Es ist bei diesen beiden Sinnen, wie bei dem Tastgefühlsinn eine stoffliche Berührung des Wahrgenommenen nöthig; auch wird in beiden eine bestimmte *innere* Beschaffenheit des Stoffs empfunden, wie im Tastgefühle; nämlich die chemische Beschaffenheit, der Zustand der stofflichen Mischung. Genau verbunden aber mit dem Tastgefühlsinne sind diese gepaarten Sinne dadurch, dass die Zunge durch dieselbe Anlage der Nerfen zugleich auch das feinste Tastorgan ist, welche Feinheit auch dazu nöthig ist, um durch zweckmässige Bewegung der Zunge die Stoffe, die in den Mund gebracht werden, in bestimmte Berührung mit dem Geschmackorgane zu setzen; noch mehr aber ist diese feine Beweglichkeit der Zunge für die Lautsprache nothwendig. Auch der Geruchsinn ist mit dem Tastsinn nahe verwandt. Einmal durch die feine Bewegung der Nasenflügel, und

durch das Hindurchziehen der Luft, welches zumtheil freiwillig hervorgebracht werden kann; und auch der in der Nase ausgebreitete Riechnerfe ist für das Tastgefühl äusserst empfindlich, noch mehr als die Zunge, nur dass dieser ausgebreitete Nerfe keine Beweglichkeit hat. Der Geruchnerfe ist der am freisten der äusseren Einwirkung ausgesetzte, denn fast ist er nur durch die Schleimhaut bedeckt, die noch dazu dort eine vielmehr lockere Beschaffenheit hat. Der Gesichtnerfe steht auch der Einwirkung des Lichtes ganz offen, aber er ist bedeckt und geschirmt durch die festesten Häute, und durch die halbfesten durchsichtigen inneren Körper des Auges. Sehen wir aber auf den Unterschied dieser beiden Sinne, des Geruches und des Geschmackes, unter sich, so scheint dieser hauptsachlich darin zu bestehen, dass durch die Zunge die chemischen Beschaffenheiten der festen und der tropfbarflüssigen Dinge wahrgenommen werden, durch den Geruchnerfen aber auch ausserdem noch, und zwar vorzüglich, die chemischen Beschaffenheiten der elastischflüssigen Stoffe. Dieser Unterschied ist aber nur ein Ueberwiegen, denn man kann auch feste Stoffe auf die Geruchhaut bringen, und auch Luftarten schmecken, indem man sie einathmet. Das nun, was wir durch diese beiden Sinne wahrnehmen, ist eben der Zustand der inneren Mischung der Stoffe, und zwar in einer doppelten Beziehung: einmal in der Beziehung auf das Leben dieser Organe selbst, wonach denn die Gerüche und die Geschmäcke diesem Organe angenehm oder unangenehm sind, also auch dem Geiste, der mit diesem Leibe verbunden lebt, Lust und Unlust veranlassen. Aber die zweite Beziehung ist die auf den Erhaltungprocess des Leibes, auf die Verdauung und Ernährung, welcher Process ein bestimmter chemisch-organischer Process ist. Nun liegen hinter dem Magen die mächtigsten und grössten Nerfengebilde des Unterleibes; wenn daher Geruch und Geschmack angewirkt wird, so werden durch die allseitige Verbindung dieser verschiedenen Nerfengebilde auch diejenigen Nerfen angewirkt, welche den Magen und die Magenspeicheldrüse angehen, daher entsteht dann bei bestimmten Gerüchen und Geschmäcken noch eine eigne Art von Lust und Unlust, die wir durch Esslust oder Trinklust, und Ekel bezeichnen. Die erste Beziehung, der reinen Geruch- und Geschmacklust, geht bloss diese Organe an, die andre aber bezieht sich auf den eignen chemischen Process des Leibes, auf die Erhaltung dieses ganzen leiblichen Lebens. Dass wir nun, wenn wir schmecken und riechen, nicht die äusseren Objecte selbst schmecken und riechen, sondern dass wir lediglich die chemische Thätigkeit unsrer Zunge und unseres Geruchorganes wahrnehmen, davon kann man sich schon dadurch überfüh-

ren, dass die Gerüche und Geschmäcke auch noch eine Zeit lang fortdauern, wenn die uns anderwärts bekannte äussere Veranlassung plötzlich entfernt wird; so wie wir auch finden, dass bei gewissen krankhaften Zuständen selbst eigne wahrnehmbare Processe in diesen Organen entstehen. Z. B. ein eigner Geruch beim Schnupfen, ein eigner Geschmack auf der Zunge bei Gallenergiessungen, oder ein salziger, und andre Geschmäcke, in andern Krankheiten. Jedoch wird der Geruch und der Geschmack zumtheil auch dadurch länger unterhalten, dass noch Etwas von den schmeckbaren und riechbaren Stoffen auf diesen Organen zurückbleibt. Dass aber wir behaupten, äussere Objecte verursachen im allgemeinen diese bestimmten Sinnenzustände, Das beruht auf derselben Voraussetzung, und auch auf demselben Verfahren, welches ich bei dem Tastgefühlsinne umständlich erklärt habe. Wenn also behauptet wird, dass wir eigentlich nur unsre Zunge schmekken, und unsern Geruchnerfen riechen, so wird damit garnicht geläugnet, dass wir mittelst dieser unmittelbaren Empfindung von der chemischen Beschaffenheit äusserer Objecte Kunde erhalten; es wird nur behauptet, dass diese Kunde eine mittelbare ist, dass sie auf nichtsinnlichen Voraussetzungen beruht, und mit Hülfe der Phantasie zustandegebracht wird. Freilich sollte also nicht gesagt werden: dieser oder jener Gegenstand ist süss, oder sauer, sondern: meine Zunge hat den Zustand, der sauer, oder süss schmeckt; und wir schliessen daraus, dass der äussere Körper in einem ähnlichen chemischen Processe stehe, als der ist, den er in der Zunge veranlasst; und es ist noch lange nicht wissenschaftlich entschieden, in wiefern man behaupten kann, dass jener äussere Process, auf den wir schliessen, und dieser innere, den wir unmittelbar empfinden, ganz die gleichen sind. Damit will ich aber nicht die gewöhnliche Rede unsrer Sprache tadeln, wonach man sagt: Diess riecht oder schmeckt gut u. d. m., denn Das ist eine allgemeine, abgekürzte Art zu reden, die nach den Gesetzen der menschlichen Mittheilung sehr wesenlich ist.

Merken wir nun aber noch etwas genauer hin auf die innere Verschiedenheit Dessen, was uns in diesen beiden Sinnen sich darstellt. Es findet sich in Ansehung der chemischen Beschaffenheit eine unerschöpfliche Mannigfalt, ob wir gleich im gewöhnlichen Leben diese beiden Sinne nicht sonderlich ausbilden. Denken wir aber an Menschen, deren Geschäft eine solche feinere Ausbildung erfordert, so können wir an diesen die Feinheit kennen lernen, deren diese Sinne fähig sind, — am allermeisten haben der Arzt und der Apotheker Aufforderung, diese beiden Sinne auszubilden. Da finden wir, dass das zusammengesetzteste Recept nicht hindert, dass die einselnen Bestandtheile an den

Präparaten rückwärts erkannt werden. Wir finden, dass der Arzt und der Apotheker über Alles, was in solch einem Gemisch ist, sogar ein Urtheil fällen, ob jedes Einselne in guter, oder schlechter Beschaffenheit, und in welchem Verhältniss es beigemischt ist. Ebenso unterscheidet ein feiner Weinkenner in zwei Geschmäcken, die der Nichtkenner für einerlei hinnimmt, vielleicht sehr vielerlei feinere Bestimmtheiten. Ebenso ein Koch, oder ein Feinschmecker in Ansehung der Speisen. Wir sehen also hiebei das Merkwürdige, dass verschiedene bestimmte chemische Processe in demselben Organe zugleich gesetzt sind, und sich doch nicht verwirren und austilgen; gerade so, wie im Ohr die Töne sich nicht verwirren, so dass wir sie in ihren verschiedenen harmonischen Verhältnissen auffassen können. Gewöhnlich sagt man, es gebe Thiere, die einen feineren Geruch haben als der Mensch. Diess aber ist ein irriges Vorurtheil; es ist zwar wahr, dass bei vielen Thieren der Geruchsinn in ihrem Organismus vorwaltet, es ist wahr, dass viele Thiere, z. B. Hunde und Vögel, die meisten Menschen an Schärfe des Geruchs übertreffen, aber diess kommt lediglich daher, dass die meisten Menschen diese beiden Sinne nicht sorgfältig ausbilden. Betrachten wir aber den Geruch- und Geschmacksinn bei sogenannten Wilden, oder bei herumziehenden Hirtenvölkern, so finden wir ihn gleich scharf, so wie an jenen darin vorzüglich ausgezeichneten Thieren. Der Reisende in der Wüste riecht die Flüsse meilenweit, und hat diese scharfe Witterung von Allem, was ihn umgiebt, wie ein Jagdhund, oder ein Kameel. Noch verdient besonders bemerkt zu werden, dass wir auch die Empfindungen dieser beiden Sinne durch Phantasie verstärken und festhalten und erneuern können, so wie die Empfindung des Tastsinns. Oftmals ist sogar der phantasirte Geruch und Geschmack stärker, als der wirkliche; hysterische Personen z. B. fürchten sich vor Arzneien beiweitem mehr, als sie sie furchtbar finden, wenn sie selbige geniessen, und der blosse eingebildete Geruch und Geschmack kann Krämpfe und harte Zufälle hervorbringen. Aber dieser Umstand ist wesenlich für die Auslegung dieser Sinne und für ihre Ausbildung. Denn ohne diese Macht der Phantasie würde der Arzt oder der Apotheker oder der Weinkenner, oder jener feinorganisirte Wilde keineswegs dahin kommen, diese Sinne so weit auszubilden und so scharf auszulegen.

Lassen Sie uns nun ebenso drittens den *Gesichtsinn* betrachten. Dieser ist allgemeiner, freier als alle übrigen Sinne, er nimmt Anwirkungen aus der weitesten Ferne auf, und in dieser Hinsicht kann dieser Sinn als der vorzugweise geistliche oder intellectuale Sinn betrachtet werden. In unserm gesunden Zu-

stande hat dieser Sinn seinen Sitz lediglich im Auge, und der gewöhnlichen Annahme zufolge, ist es die im hinteren Auge ausgebreitete Netzhaut *(tunica retina)*, deren Zustände wahrgenommen werden. Nach meiner Meinung aber ist es noch nicht entschieden, dass diess die richtige Ansicht ist, sondern es ist die Frage, ob nicht vielmehr die Lichtzustände der durchsichtigen Flüssigkeit, die zunächst mit der Netzhaut in Verbindung steht, wahrgenommen werden, denn diese Flüssigkeit bildet viel mehr einen Spiegel, als die doch rauhe Netzhaut selbst. Ich kann hier die besonderen physiologisch-optischen Gründe nicht entwickeln, worauf die Lösung dieses Problems beruht, aber es kommt auch für unsre Untersuchung garnicht wesenlich darauf an, Diess zu wissen, denn sogar, wenn wir vom inneren Bau des Auges gar nichts wüssten, so würde doch Alles erkennbar seyn, was dazu nöthig ist, um die Verrichtungen des Sehens zu begreifen, sofern es die Erkenntniss angeht, das ist, in logischer Hinsicht. —

Es ist der Gesichtsinn erstlich unter allen Sinnen der feinste. Denn er trägt am weitesten in die Ferne dem Raume nach, und der Lichtprocess selbst ist in der Natur der höchste allgemeine Process, der schnellste zugleich und der raumumfassendste. *) Daher kann auch der Gesichtsinn, sowie er vorzugweise der Geistsinn, oder der intellectuale Sinn, heisst, ebenso auch der allgemeinste Weltsinn (oder kosmische Sinn) genannt werden. In dieser Hinsicht ist der Gesichtsinn mit allen andern Sinnen kaum vergleichbar, wenn wir die Feinheit und die Schnelligkeit des Lichtes bedenken. Hievon will ich zunächst die wichtigsten Thatsachen angeben.

Um von der Sonne zur Erde zu gelangen, braucht das Licht 51.
nur 8 Minuten und etwa 7 Secunden, für etwa 20 Millionen Meilen; also ist das Licht 10,000 mal so schnell als die Umschwunggeschwindigkeit der Erde um die Sonne, mehr als 600,000 mal so schnell, als die Erdachsendrehunggeschwindigkeit; und beinahe eine Million mal so schnell als der Schall, welcher doch noch in einer Secunde über 1000 Fuss durchläuft. Daher kommt es, dass wir bei Oeffnung des Auges unmittelbar, ohne merkliche Zeit Alles wahrnehmen, was bei was immer für einer Entfernung sichtbar ist. Da hingegen in Ansehung des Ohres schon der Zeit-

*) Ueber Krause's philosophische Erklärung des Gliedbaues der Naturprocesse siehe einstweilen, bis zur Erscheinung seines, jetzt nur erst handschriftlich vorhandenen grössern Werkes über Naturphilosophie: 1) den bereits 1804 erschienenen *Entwurf eines Systemes der Philosophie, erste Abth. Naturphilosophie*, 2) einige grundwesenliche Heischesätze aus der Naturphilosophie in den, in diesem Jahre erscheinenden, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, im allgemeinen Theile. Anm. d. H.

abfluss der Bewegung bemerklich wird. Wenn man z. B. in der Entfernung mehrer Stunden ein grobes Geschütz abfeuern sieht, so kommt mehre Minuten lang danach erst die Wahrnehmung des Knalls. Wir sehen vermöge der Schnelligkeit des Lichtes und der Feinheit desselben in solche Tiefen des Himmelraumes, dass z. B. neuerdings von *Herschel* und *Struve* berechnet ist, dass ein Fixstern, den man jetzt zuerst leuchten bemerkt, vielleicht vor 6000 Jahren angefangen haben kann zu leuchten, indem das Licht dieses damaligen Aufleuchtens jetzt in unser Auge fällt. Der Sinn des Gesichts ist ferner der von den Bedürfnissen des Lebens, und von Lust und Schmerz freiste. Es findet zwar eine Beziehung der Farben auf den Process der Ernährung statt, indem einige Farben Ekel erregen, aber diess ist doch nur in nichtstörendem Grade der Fall, so dass wir in dieser Hinsicht uns des Auges ungestört für unsre intellectualen Zwecke bedienen können. Die Breite dieses Sinnes, zwischen dem ersten und dem letzten Wahrnehmbaren, ist sehr gross, indem wir z. B. noch bei Mondlicht Vieles erkennen, sogar zur Noth lesen können, und bei dem Sonnenscheinlichte, im Sonnenglanze, können wir auch noch Vieles erkennen, auch noch lesen, obgleich der Sonnenschein gegen hunderttausendmal so stark leuchtet, als der Mondschein, wie bereits neulich erwähnt wurde. Welche Menge also von Abstufungen des Lichtglanzes, der Helligkeit, ist im Auge darstellbar! Daher wir denn auch die feinsten Abschattungen nicht nur im Gemälde, sondern auch beim Anblick der Gegenstände selbst unterscheiden können. Betrachtet man z. B. ein Menschengesicht in grosser Dämmerung, so kann man wenig Bestimmtes von den mittleren Theilen unterscheiden, weil hier die Unterschiede zu fein und schwach sind. Betrachtet man aber ein Menschengesicht im Sonnenscheine, so wird man ebenfalls wenig von den mittleren Theilen unterscheiden können, weil hier die feineren Lichtunterschiede, besonders die feinen Wendeschatten, durch die Stärke des Lichts ausgetilgt werden. Es ist ferner der Gesichtsinn der reichhaltigste. Denn nicht nur eine unerschöpfliche Fülle von Verschiedenheit der Helligkeit und von Verschiedenheit der Farbe ist in ihr dargestellt, sondern durch das Abwechseln der Farbe und der Lichter ist in ihm auch Gestalt in der Fläche dargebildet, wie in einem Gemälde; und wenn es schon im Gehörsinn wunderbar erscheint, dass die verschiedenartigsten Töne zugleich, ohne sich zu verwirren, wahrgenommen werden, und wenn es etwan auch ein Musiker dahin bringen kann, 20 oder 50 Stimmen zugleich zu hören, wie bei einer Orchestermusik, so ist doch die Zahl des Unterscheidbaren im Gehörsinn garnicht im Verhältniss mit Dem, was wir im Auge zugleich unterscheiden können.

Blicken wir in eine Gegend hinein, so sind es unzählige einselne Gegenstände, von denen jeder mit gewisser Bestimmtheit im Auge zugleich abgebildet ist. Sehe ich auch nur meinen Leib an, so unterscheide ich nur z. B. an der Hand wohl tausend verschiedene Einselheiten. Auf dem Grase, das vor mir ist, unterscheide ich jedes Hälmchen in der Nähe, an einem nahen Baum die unzähligen Blätter, und nun in der Ferne, welche Menge von Gegenständen! Nun ist freilich die Fähigkeit der Menschen, Vieles auf einmal aufzufassen, was im Auge zugleich abgebildet ist, sehr verschieden; der Eine unterscheidet vielleicht kaum drei, vier Objecte, ein Andrer aber umfasst vielleicht hundert, und tausend zugleich. Ich rede aber hier nicht bloss davon, was Jeder von dem Augenbilde auffasst und unterscheidet, sondern von der Mannigfalt, die wirklich im Augenbilde abgebildet da ist, und sich uns zu unterscheiden darbietet, wenn wir hinmerken; und darin ist das Augenbild mit dem feinsten Gemälde garnicht vergleichbar. Ferner zeigt sich am Organe des Gesichts, dass es beiweitem der zusammengesetzteste ist unter allen Sinnorganen, und dabei der Freiheit des Geistes am meisten überlassen ist. Wir können das Organ äusserlich öffnen und schliessen nach Willkühr. Wir können die Augäpfel im Kreise herumdrehen, nach allen Seiten hin richten, und weil das Auge am Kopfe sitzt, der selbst fast eine halbe Wendung machen kann, so wird das Auge mittelbar noch beweglicher.

So viel im Allgemeinen über den Sinn des Gesichts und über das Auge. Jetzt lassen Sie uns nun bemerken, was wir eigentlich, indem wir sehen, *unmittelbar* wahrnehmen? — Es ist *Licht*, und *Lichtbestimmtheiten*, und zwar sowohl in Ansehung der Stärke und Schwäche, als auch in Ansehung der Art des Lichts. Die Stärke und Schwäche des Lichtes giebt bloss den Unterschied von hell und dunkel, rein gedacht, ohne Farbenverschiedenheit, wie in einem Kupferstiche, oder in einem Chiaroscurogemälde, bloss mit Schwarz und Weiss, oder: Grau-in-Grau. Es giebt menschliche Augen, welche nicht die Fähigkeit haben, die Verschiedenheit der Farbe in sich aufzunehmen. Diesen Augen erscheint Alles nur grau-in-grau; es ist zwar diese Beschaffenheit des Auges selten, doch aber schon an vielen Menschen beobachtet worden. Andere Augen haben nur einen Hauptfarben-Sinn, unterscheiden nur Hauptfarben, die feineren Zwischenfarben und Uebergangfarben entgehen ihnen; auch kann es geschehen, dass ein Auge, welches zuvor der feinste Farbensinn war, diese Empfänglichkeit, nachundnach oder plötzlich, verliert. Diess hat man an mehren Malern in ihrem höheren Alter bemerkt, die dann nicht mehr coloriren konnten. — Die *Farbe* nun ist artverschie-

denes (qualitativ verschiedenes) Licht, dahingegen das Hell und Dunkel, das *Chiaroscuro (clarum et obscurum, le clair-obscur)*, ein reiner Gradunterschied der Stärke ist. Es hat zwar neuerdings *Göthe* behauptet, dass alle Farbe aus Schwarz und Weiss entstünde, aber genauere Erfahrungen schon haben diese Meinung widerlegt. Und Dem sey, wie ihm wolle, wir unterscheiden ja doch die Farben von dem blossen Grade des Hellen und Dunkeln. Diess Beides, sage ich nun, ist Alles, was bei dem Sehen unmittelbar wahrgenommen wird: *Helligkeit und Farbe.* Denn z. B. die Verschiedenheit der Gestalten, die in der Fläche sich im Auge abbilden, wird nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern mittelbar, nämlich mittelbar durch die sprungweise Verschiedenheit des Helldunkels und der Farben. Sehen wir z. B. auf eine Wand hin, die da bloss mit einer Farbe angestrichen ist, so giebt es keine Gestalt zu unterscheiden. Aber wenn z. B. ein ganzes Zimmer, die Decken und die Seitenwände mit derselben Farbe bestrichen wären, so würde doch eine Zeichnung davon im Auge gebildet werden, wegen der sprungweisen Verschiedenheit von Licht und Schatten, wenn das Licht von Einer Seite kommt und nicht allzustark ist. Wodurch unterscheide ich z. B. in einem Gemälde die bestimmten Gestalten der abgebildeten Gegenstände? Lediglich durch diese sprungweisen Uebergänge, dass eine Farbe plötzlich aufhört im Raum, in der Begrenzung einer bestimmten Linie, und dann die andre anfängt; oder auch, wenn es ein Kupferstich wäre, worauf bloss sprungweise Uebergänge des Hellen in's Dunkle ausgedruckt wären. Denke ich mir ein kleines Thier, was noch durchsichtig ist, z. B. eine kleine Eidechse, oder einen kleinen Fisch, so nehme ich mittelst des Auges an ihm den inneren Bau seines Leibes nicht wahr, obschon es gewiss ist, dass schon bestimmte Organe in ihm ausgebildet da sind; indem Alles noch durchsichtig ist, und gleichgefärbt. Bringe ich das Thier unter das Mikroskop, so werde ich schon durch Licht und Schatten der inneren Häute noch Einiges von dem inneren Bau unterscheiden. Bildet sich nun der Organismus weiter aus, so dass es undurchsichtige Häute giebt, und sogar gefärbte Organe, so unterscheide ich nun die bestimmte innere Gestalt des Gliederbaues des Thierchens. Die Gestalt also wird im Auge mittelbar dargestellt durch Hellung und Färbung; sodann aber wird sie auch nur mittelbar vom Geiste wahrgenommen.

Aber nun entsteht die Hauptfrage dieser Untersuchung: *sehen wir die Gegenstände selbst, oder unser Auge?* Ist z. B. das Bild, welches auf meine Hand sich bezieht, das Licht und die Farbe, die an der Hand selbst sind, oder ist es Licht und Farbe eines Theiles meines Auges? — Die gewöhnliche Meinung ist: dass

wir die äusseren Objecte selbst sehen, dass es ihr Licht und ihre Farbe ist, die an ihnen selbst haftet, welche wir erblicken. Ich behaupte aber davon das reine Gegentheil; dass es nämlich lediglich ein Theil unseres Auges ist, dessen Licht- und Farbezustände wir unmittelbar wahrnehmen, und es sollen die Beweisgründe dafür hier nach der Reihe folgen.

Zuförderst aber ist es wesenlich, zu bemerken, dass das Auge selbst ein Lichtorgan ist, d. h. dass es Licht in sich selbst entwickelt, und dass es das von aussen einstrahlende Licht umbildet. Die Beweisgründe dieser Behauptung sind folgende: Wenn wir irgend einem glänzenden Lichte unser Auge blofsstellen, z. B. wenn wir in die Sonne blicken, und schliessen dann das Auge, so bleibt im Auge, wie wir sagen, ein Bild der Sonne. Dieses Bild aber, was im geschlossenen Auge zurückbleibt, ändert sich dann allaugenblicklich. Es wird immer kleiner, es bewegt sich, es ändert seine Farbe, es geht an den Rand des Auges, und verschwindet, — nach einigen Momenten kommt es wieder, neugestaltet an Farbe, es geht alle Regenbogenfarben durch, und endlich erscheint an seiner Stelle ein schwarzes Bild, welches zuletzt auch verschwindet. Alles Dieses geht ja nur im Auge vor, das Auge hat also das äussere Licht zu dem seinigen gemacht, und bildet es durch alle Farben hindurch um, und verdauet es gleichsam. — Ferner in dem weissen Lichte sind eine bestimmte Anzahl von Farben enthalten: *drei einfache Hauptfarben*, *Roth*, und *Gelb*, und *Blau*; dann *drei Hauptvereinfarben*: Roth und Gelb, *Orange*; Roth und Blau, *Violett*; Gelb und Blau, *Grün*. Wenn nun das Auge, von aussen veranlasst, irgend bestimmte Farben in sich aufnimmt und darstellt, so findet sich die merkwerthe Erscheinung, dass es durch seine eigne Lichtthätigkeit allemal dazu die Ergänzungfarbe ausbildet, nämlich diejenige Farbe, die mit der andern zusammengenommen dem ganzen weissen Lichte gleich ist. Z. B. wenn ein blauer Streif Papier vor das Auge hingelegt wird, auf einem weissen Grunde, und man sieht angestrengt darauf hin, so sieht man neben dem blauen Papiere noch diejenigen Farben, die mit Blau zugleich das ganze weisse Licht ausmachen, d. i. Orange, nämlich Roth und Gelb. Legt man einen rothen Streifen hin, so wird man bald daneben einen grünen erblicken, weil Grün aus Gelb und Blau besteht; und Das geschieht auch, wenn man das Auge schliesst, d. h. z. B. wenn man auf einen gelben Streifen angestrengt hinsieht, der äusserlich gegeben ist, und man schliesst das Auge, so wird sich im Auge Violett einstellen, weil Violett Blau und Roth ist; Blau, Roth und Gelb aber das ganze Licht sind. Hieraus ist also offenbar, dass das Auge mittelst seiner eignen Lichtthätigkeit immer das ganze Licht dar-

stellt. Hievon kann man sich auch in Ansehung des weissen Lichts und des Schwarzen, oder des Lichtmangels, überzeugen; denn Schwarz, oder Schatten, ist gar kein Licht. Wenn ich z. B. jetzt mit beiden Augen die gegenüberstehenden Fenster angestrengt ansehe, so sind die Scheiben licht, und die Fensterstäbe erscheinen dunkel. Schliesse ich nun meine Augen schnell, so werde ich deutlich die Bildlein erblicken, die sich auf die Fenster beziehen; anfänglich wird Was den Fensterscheiben entspricht, hell, Was den Stäben entspricht, dunkel seyn; aber nun bewegen sich diese Bildlein, werden immer kleiner, verschwinden, kommen nach einigen Momenten wieder, und zuletzt steht rein das entgegengesetzte Bild da; — Das, was den Scheiben entspricht, sind dann schwarze Vierecke, und was den Stäben entspricht, sind lichte Linien. Es erfüllt also das Auge wieder das Gesetz dabei, in Ansehung jeder Anwirkung dasjenige Licht selbst zu entfalten, was das entgegengesetzte ist und das ganze Licht ausmacht. In unserm Falle haben wir nur weiss, d. i. Licht, und Nichtlicht, als das Schwarze; wo also erst Licht war, bringt das Auge das Verneinige davon hervor; und wo vorher das Licht verneint war, bringt es selbstthätig das Licht hervor; indem die noch übrigen Bilder der Stäbe des Fensters dann lichte Linien sind. Dass aber das Licht im Auge selbst gebildet wird, dafür zeugen im gesunden und kranken Zustande viele Erscheinungen. Z. B. wenn das Auge gedrückt oder gestossen wird, so springen, wie man sagt, Funken heraus, d. h. es entwickelt sich im Innern des Auges Licht, oder es entstehen feurige Ringel. Ferner wird Licht im Auge durch den galvanischen Process entwickelt. Nimmt man z. B. ein Stäbchen von Silber und ein Stäbchen von Zink, nimmt das eine davon in den Mund, setzt das andre mit einem Ende in den Augenwinkel, und verbindet nun ausserhalb des Mundes die freien Enden dieser beiden Stäbchen, so entsteht in dem Momente, wo diese differenten Metalle sich aussen berühren, ein schönes, milchweisses Licht im Auge; Das kann so stark seyn, dass man es bei offenem Auge noch innerhalb des Taglichtes bemerkt; aber ganz rein und schön nimmt man es im Dunkeln wahr. Hier ist kein äusseres Licht, sondern das Licht wird als Symptom dieses Processes im Auge selbst entwickelt. Das Auge ist also selbst ein Lichtorgan, entwickelt selbst in sich Licht.

52. Es sind zunächst die übrigen Beweisgründe zu entwickeln davon, dass die ganze Gesichtwahrnehmung nur die Wahrnehmung unsres erleuchteten Auges ist, dass wir also nicht die Lichtbestimmtheiten an dem äusseren Wesenlichen selbst sehen, sondern die unsres Auges. Zunächst: wenn das Organ geschlossen wird, fällt diese Wahrnehmung weg, woraus offenbar ist, dass die

Thätigkeit des Organs zu diesen Wahrnehmungen miterfordert wird; wird das Organ ganz vernichtet, so findet im gewöhnlichen Zustande auch keine Sensation des Lichtes mehr statt. Wird das Organ krank, so wird diese Sensation auf entsprechende Weise dadurch mitbestimmt, z. B. in der Gelbsucht, wo der Kranke Alles, wie man sagt, gelb sieht; woraus also offenbar ist, dass die gelbe Tinte, womit seine Augensäfte durch die Galle gefärbt werden, mitgesehen wird, obgleich der Gelbsüchtige meint, dass er die Dinge selbst gelb sehe. Werden die Augensäfte trübe, so trübt sich auch das Bild, und wenn von der anderen Seite ein Auge von der Krankheit zur Gesundheit zurückgebracht wird, z. B. durch Operation an Blindgebornen, so fängt alsdann auch die Sensation des Sehens mit Bestimmtheit an. Aber aus dem Umstande, dass wir mit geschlossenen Augen, oder ohne Augen, nicht sehen, allein folgt freilich nicht, dass wir nur das Auge sehen. Daher z. B. einige griechische Philosophen sagten, das Auge seye bloss gleichsam die Thür, durch welche die sehende Seele hinausginge zu den Objecten. Aber die nun folgenden Wahrnehmungen zeigen, dass nicht bloss das Auge mittelbar zum Sehen erfordert wird, sondern dass es selbst einsig Das ist, was selbst nur gesehen wird. Zuerst kann bemerkt werden, dass wir in jedem Augenblicke, wo wir sehen, zwei besondere Bildchen erblicken. Denn wenn wir ein Auge schliessen, so sehen wir nicht Alles, was vor uns ist unter einem Winkel von 180 Graden, sondern weil die Nasenwand dazwischen ist, ungefähr nur unter einem Winkel von 150 Graden. Wenn ich das linke Auge schliesse, so habe ich keine Sensation von Dem, was mir zunächst links ist; aber Das, was mir zunächst rechts ist, kann ich wieder nicht sehen, wenn ich das rechte Auge schliesse. Wenn ich nun mit beiden geöffneten Augen vor mich hinblicke, so sehe ich unter 180 Graden links und rechts, ich sehe also immer mit zwei Augen zugleich. Aber, wird man sagen, daraus folgt ja nicht, dass man nur diese zwei Augen sieht. Allerdings sofern diese beiden Bilder als zusammen in Eins vereint gedacht werden, wie sie sich gewöhnlich darstellen, so kann man immer noch sagen: das eine Auge vermittelt diesen Theil des Sehens, weil nämlich die Nasenwand verhindert, das Ganze zu vermitteln, und das andre Auge vermittelt den andern Theil des Sehens, wofür das erstere zur Vermittlung nicht hinreicht. Aber wenn man mit beiden Augen vor sich hinsieht, und nun ein Auge bewegt, und das andre festhält, so scheiden sich die beiden Bilder. Z. B. wenn mein linkes Auge ruhend bleibt, und ich mein rechtes mit dem Finger auf und ab bewege, so sehe ich ein Bild sich bewegen, und das Bild des andern Auges bleibt ruhig stehen, und

zwar, wenn ich ein Auge nach oben bewege, bewegt sich das Bild dieses Auges nach unten, und umgekehrt. Wenn ich nun die Dinge selbst sähe, so müssten die Dinge durch die Bewegung meines rechten Auges doppelt geworden seyn, da ich nunmehr ja zwei ganz bestimmt verschiedene, von einander unabhangige Bilder wahrnehme; das eine steht fest, das andre bewegt sich; zweitens müssten dann die Dinge selbst dadurch in Bewegung gekommen seyn, dass mein Auge sich bewegt. Ich kann aber auch beide Augen bewegen, und zwar entweder beide nach Einer Hinsicht, nach oben, so sehe ich, dass beide Bilder sich bewegen; und bewege ich das eine Auge langsam, so bewegt sich das entsprechende Bild langsam, bewege ich dabei das andre Auge schnell, so bewegt sich das andre Bild schneller. Bewege ich das eine Auge nach oben, und das andre nach unten, so gehen die beiden Bilder wider einander. Schon diese einsige Wahrnehmung beweist das Behauptete. Dazu kommt aber noch zunächst, dass auch in demselben Auge verdoppelte und vervielfachte Bilder vorkommen. Wenn ich eines meiner Augen schliesse, und das andre Auge etwas drücke, so geschieht es, dass sich von nahe befindlichen Gegenständen zwei Bilder im Auge darstellen, dass ich in Einem Auge doppelt sehe, oder auch wohl dreifach, vierfach, ja wohl hundertfach. Der überzeugendste Versuch dieser Art ist, wenn man sich einem brennenden Lichte gegenübersetzt, in einem sonst dunkeln Raume, und sich etwas zurücklegt, damit die Strahlen schief einfallen; wenn man nun das Auge drückt, so geschieht es, dass man zwei Lichtflammen neben einander sieht, eine schon etwas bestimmter als die andre, — drei, vier; ja bei heftigem Druck, oder bei sehr schiefer Lage, habe ich ganze Reihen solcher Flammen auf Einem Auge gesehen, wo die folgenden immer kleiner und kleiner werden. Nun kann doch nicht angenommen werden, dass die Lichtflammen selbst zweifach, dreifach, oder hundertfach werden. Schon daraus folgt, dass Das, was man sieht, im Auge seyn muss. Wenn man nun aber den Bau des Auges genauer kennt, und weiss, dass die Krystalllinse aus vielen Fächern besteht, die durch sehr viele zarte, ganz durchsichtige Hautblättchen (Lamellen) gesondert werden, so kann man sogar optisch-mathematisch diese Erscheinung berechnen. —

Hieher gehört ferner auch die Erscheinung des Schwindels, welche hervorgebracht wird, wenn sich das Haupt mittelst des ganzen Leibes nach irgend einer Seite oft herumdreht. Dreht man sich im gewöhnlichen Stande horizontal herum, und bleibt nun plötzlich still stehn, so scheint es, als wenn sich die Gegenstände noch ferner selbst herumdrehen, und zwar in der entgegengesetzten Richtung, worin man sich umgedreht hatte. Wenn

man sich aber senkrecht herumdrehen lässt, welches durch solche Anstalten geschehen kann, wie die russischen Schaukeln sind, so scheinen sich, wenn man plötzlich still hält, alle Gegenstände in der Richtung von oben nach unten zu drehen; und wenn man sich überzwerch (diagonal) herumdrehen lässt, so scheinen sich die Gegenstände ebenfalls so zu drehen. Diese Versuche über den Schwindel hat *Purkinje* an sich selbst angestellt *). Wenn wir nun die Dinge selbst sähen, so müssten die Dinge selbst sich drehen; aber der Schwindelnde weiss recht gut, dass die Dinge sich nicht drehen. Da man aber gewöhnlich den Gesichtsinn so auslegt, als sähe man die Dinge selbst, so kommt man durch diese Erscheinung beim Schwindel in Verwirrung, und kann sich kaum aufrecht halten. Uebrigens kommt es beim Schwindel nicht darauf an, dass man beim Herumdrehen die Augen geöffnet hat, man kann sich auch mit geschlossenen Augen herumdrehen; wenn man nun still steht und die Augen öffnet, so ist dieselbe Täuschung da. Der Grund aber davon, dass der Schein entsteht, das Bild drehe sich nach der entgegengesetzten Seite herum, ist dieser: wenn das Haupt sich dreht, so wirkt das Gehirn durch seine Masse entgegen, es strebt nach der entgegengesetzten Seite, und wenn man auch still steht, so dauert diese Gegenwirkung noch eine Zeitlang fort. Daher ist's Einem dann auch, als wenn man sich noch drehte, und da, wenn man sich dreht, die Dinge sich in der entgegengesetzten Ordnung im Auge abbilden, so täuscht man sich nun, und denkt, auch diese Bilder drehen sich, welches aber in der That nicht geschieht, denn während des Schwindels bleibt das Bild im Auge des Stillstehenden immer dasselbe, es kommen nicht neue Gegenstände in den Gesichtkreis wie während des Drehens mit offenen Augen. —

Eine andre Erscheinung, die hieher gehört, ist das Zurückbleiben des Bildes im Auge, wovon ich schon gestern das Nöthige erwähnt habe. Dahin gehört ferner die verschieden starke Sehkraft auf beiden Augen. Selten ist ein Mensch, dessen eines Auge gerade so bestimmt, und auch so in der Nähe und Ferne, sähe, als das andre. Gewöhnlich ist das linke das schwächere, so dass man eine Schrift mit dem rechten Auge in grösserer Entfernung lesen kann, als mit dem linken. Sähen wir nun die Gegenstände selbst, so müssten die beiden Augenbilder vollkommen gleich seyn, sie richten sich aber genau nach der Verschiedenheit der Augen.

*) Was den Schwindel anbetrifft, so finden sich bei ihm viele feinere Untersuchungen darüber in seiner Schrift vom Sehen, zweite Ausgabe.
Anm. d. V.

Eine andre hieher gehörige Erfahrung ist diese, dass, wenn ein sichtbarer Gegenstand schnell bewegt wird, endlich sein Bild in Ein unbestimmtes Bild zusammenrinnt. Z. B. wenn man einen Stab, der oben brennt, schnell bewegt, so entsteht endlich ein Bild von einer krummen Linie, die erleuchtet ist, und wenn die Bewegung noch schneller ist, so entsteht auch eine Flächendarstellung dieses Stabes. Diess kommt daher, weil eine gewisse Zeit erfordert wird, ehe eine Lichtanwirkung (Lichtaffection) im Auge wieder erlischt, indem eigentlich jedes Bild eine kurze Zeit nachbleibt. Wenn nun z. B. die brennende Kohle des Stabes, die bewegt wird, von dem Puncte: *a*, nach dem Puncte: *b*, sich bewegt, und es geht schnell, so ist die Lichtanwirkung, die dem Puncte: *a*, gehört, noch nicht erloschen, wenn die Kohle in den Punct: *b*, kommt, und so in Ansehung aller dazwischen liegenden Puncte: *c*, *d*, *e*. (S. Taf. V, Sch. 134) Mithin wird man den ganzen durchlaufenen Weg so in Ansehung des Lichtes bestimmt finden, wie das Licht von dem Objecte ausstrahlt. Sähe man nun die Gegenstände selbst, so wäre diese Erscheinung ganz ungedenklich. — Noch lehrreicher wird dieser Versuch, wenn man auf eine drehbare Scheibe in Kreisausschnitten die verschiedenen Farben des Regenbogens anbringt, oder Papierstreifen dieser Farben auflegt, und nun diese Scheibe herumdreht; geschieht die Bewegung langsam, so unterscheidet man während der Drehung alle bestimmtgefärbten Stellen des Bildes; geht die Drehung etwas schneller, so verwirrt sich das Bild; gewinnt aber die Drehung eine bestimmte Schnelligkeit, so sieht man die Vereinfarbe dieser einselnen Farben. Wenn z. B. alle Regenbogenfarben aufgetragen sind, und man dreht, so sieht man ein grauliches Weiss; und man würde ein blendendes Weiss sehen, wenn diese Farben reine, nicht körperliche, Farben wären. Wird man auf die Scheibe bloss weisse und schwarze Farbe bringen, so wird man bei dem Drehen Grau erhalten; bringt man aber darauf Gelb und Blau, so erhält man Grün.

Diess sind die auffallendsten Erfahrungen die Jeder machen kann, ohne weitere Einsicht in die Optik zu haben. Aber wenn die Lehre vom Sehen wissenschaftlich ausgebildet wird, so entdeckt man das ganze Gesetz dieser Erscheinungen, wonach unter andern auch, im Verhältnisse der Entfernung, die Bilder der Gegenstände kleiner werden, und es kommen dann dazu die unerschöpflich mannigfaltigen Erscheinungen mittelst geschliffener Gläser, und mittelst der Spiegel, wodurch die Bilder vielfach umgestaltet werden, wodurch also noch mehr offenbar wird, dass man bloss Lichtbeschaffenheiten des Auges sieht, die nicht einmal unmittelbar von den äusseren Gegenständen abhangen, son-

dern nur vom optischen Bau des Auges und von dem Verhalten durchsichtiger oder polirter Mittel *(mediorum)* oder Mittelstoffe zu dem Lichte. Daher kann man die ganze Structur des Auges künstlich nachbilden in dem sogenannten künstlichen Auge. Wenn man ein solches, künstliches Auge von der Hinterseite betrachtet, so bilden sich die Gegenstände darin ebenfalls ab inmittelst eines mattgeschliffenen Glases, welches die *tunica retina* vorstellt, und verschiedener durchsichtiger Mittelkörper, welche die Krystalllinse und die Flüssigkeiten des menschlichen Augapfels nachahmen. Ja wenn man von einem eben geschlachteten Thiere das noch warme Auge herausnimmt, die äussere Haut der hinteren Seite des Auges gehörig reinigt, und das tode Auge vor sein Auge hält, so sieht man darin das Bildchen noch ziemlich deutlich.

Da wir nun also durchaus nur die Lichtbestimmtheiten unseres Auges sehen, so ist die Frage, wie wir dazu kommen, diese Sinne auszulegen, und die äusseren Objecte mittelst dieses Sinnes zu bestimmen. Dabei setze ich nun weiter voraus, dass bemerkt worden seye, dass man diese bestimmten Bilder im Auge in Phantasie aufnehmen, und auch bei geschlossenen Augen sie fest in der Erinnerung halten könne; dann, dass man jene nichtsinnlichen Voraussetzungen, wie bei der Auslegung des Tastgefühls, hinzubringe. Dann wird es begreiflich, wie wir auch diesen Sinn verstehen können. Denn zuerst fallen die Glieder unseres Leibes selbst in diesen Sinn. Wir erblicken darin die Abbildungen unserer Hände und des grössten Theiles unsers Vorderleibes. Wenn demnach das Kind sich bewusst ist, seine Glieder zu bewegen, und wenn es schon, durch den Tastgefühlsinn vermittelt, eine Phantasievorstellung von der Gestalt und Beweglichkeit seiner Glieder hat, so wird es bald bemerken, dass einige Theilbilder seines Augenbildes in Gestalt und in Bewegung Demjenigen entsprechen, was es sich mittelst des Tastgefühls und der Phantasie von seinem Leibe bewusst ist. Z. B. wenn es sich bewusst ist, seinen Arm und seine Hand zu bewegen, so bewegt sich ein Theilbildchen im Auge auch mit, nimmt eine andere Stelle ein im Ganzen des übrigen zugleich im Augenbilde Abgebildeten. Und da, wenn der beobachtende Geist nach jenen nichtsinnlichen Voraussetzungen die Erscheinungen auf ihre Gründe bezieht, derselbe immer urtheilt, dass jede Bewegung ihre Ursache haben müsse; dass, wo eine Bewegung ist, ein Bewegendes da seyn müsse und ein Bewegtes: so kommt der Schluss zustande, dass diese Bilder den Gliedern des Leibes entsprechen. Wir finden es sehr leicht, diesen Schluss zu machen, aber an dem Kinde bemerkt man, dass es ihm nicht so leicht fällt; denn es dauert lange Zeit, ehe die Kinder die Bilder der Glieder ihres

Leibes verstehen lernen, wie man, sie beobachtend, deutlich sieht, indem sie nach ihren eignen Gliedern gar oft fehlgreifen. Dass aber diess Verfahren wirklich vorgenommen wird, Das ergiebt sich schon aus der allgemeinen Betrachtung der Sache, wird aber auch von den Blindgebornen bestätigt, die zum Gesichte gelangen. Da vergehen Wochen, ehe sie es bemerken, dass gewisse Theile ihres Augenbildes sich auf ihren eignen Leib beziehen; denn es kommt dabei der erschwerende Umstand vor, dass ein und dasselbe Glied sich in tausend verschiedenen Gestalten fernscheinlich (perspectivisch) darstellen kann. Da kann es denn seyn, dass das Bild der Hand, wenn sie von vorn angesehen wird — von der Handfläche —, von Dem, der sehen lernt, bereits richtig verstanden wird als Bild der Hand, wenn er sie aber von der Seite sieht, wo fast keine Aehnlichkeit der Gestalt ist mit dem ersteren Bilde, so erkennt er sie vielleicht nicht. Wenn nun einmal diejenigen Bilder verstanden sind, die sich auf den Leib beziehen, erst dann werden auf ähnliche Weise auch die andern Theile des Augenbildes ausgelegt, indem geschlossen wird, dass bestimmtgestaltete Körper daseyn müssen, welche der Anlass zu diesen bestimmten Abbildungen sind. Da nun der Mensch sich in der Natur frei herumbewegen, also die verschiedenartigsten Bilder ein und derselben Sache in seinem Auge empfangen kann; da er dabei selbst mit den Gliedern seines Leibes die äusseren Objecte berühren, und sie mit Absicht in bestimmte Lagen, und zumtheil in bestimmte Thätigkeiten, versetzen kann; so kann er nun, nachdem er seine Glieder als abgebildet erkannt hat, den Sinn des Gesichts immer weiter gebrauchen lernen. Diess ganze Verfahren ist an manchen Blindgebornen beobachtet worden, wovon ich zunächst zwei mir bekannte Beispiele kurz schildern will.

53. Besonders lehrreich sind die Geschichten der Heilung solcher Personen, die entweder blind geboren sind, oder doch bald nach der Geburt das Gesicht verloren haben. Die merkwerthe Geschichte eines solchen Falls ist die von dem englischen Chirurgen *Chesselden*; dieser heilte 1727 einen Jüngling von dreizehn bis vierzehn Jahren, der das Gesicht als zartes Kind durch eine Krankheit verloren hatte, aber wieder völlig zum Gesichte gebracht wurde. Die Geschichte findet sich beschrieben in den *Philosophical Transactions* vom Jahre 1728. Eine Uebersetzung davon und Betrachtung darüber sind in *Moritz's Magazin zur Erfahrungsseelenlehre* zu finden. Ich will hier nur einige Hauptpuncte erwähnen, die sich an diesem ziemlich erwachsenen Menschen zeigten, wie er nach und nach erst sein Auge verstehen lernte, ob er gleich auf einmal zur Gesundheit des Gliedes selbst

gelangte. Zuerst bezog er die Bilder im Auge garnicht auf äussere Dinge, sondern sagte, es wäre ihm so, als wenn Etwas auf ihm läge. Lange Zeit vergieng, ehe bemerkt wurde, dass er die Hauptfarben unterschied. Dann bemerkte er nach und nach die Abbildung der Glieder seines Leibes, diese aber hatte er schon lange zuvor in den wechselnden Gestalten ihrer Abbildungen im Auge beobachtet, ehe er nur den Gedanken zu haben beurkundete, dass sie sich auf seinen Leib bezögen. Ebenso erkannte er auch die Abbildungen sehr vertrauter Gegenstände, die er durch's Gefühl sehr genau kannte, erst lange nachher. So hatte er eine Katze, die er liebte; aber dass die Abbildung dieser Katze im Auge diesem Thiere gehörte, merkte er erst spät, nachdem er seine Hand als abgebildet erkannt hatte. Dann konnte er sich von der Bewunderung nicht erholen, dass ein und derselbe Körper, wie diese Katze, sich in unerschöpflich vielen Gestalten im Auge darstelle, da ein Körper doch überhaupt nur Eine Gestalt haben könne. Nachdem er die Katze in mehren Gestalten erkannt hatte, erkannte er sie bei andern optisch-perspectivischen Darstellungen doch noch nicht wieder. Endlich aber gelangte er dahin, sich in der Aussenwelt vermittelst des Gesichtes zurechtzufinden. Ohne Zweifel wurde ihm das Auslegen des neugewonnenen Gesichtsinnes dadurch erleichtert, dass er noch jünger, also seine Phantasie noch bildsam war. Aber ein anderer Fall einer ähnlichen Heilung an einem sechsundvierzigjährigen Weibe zeigt, dass es im reifen Alter bei sonst gutem Verstande doch überaus schwer ist, den Gesichtsinn verstehn und brauchen zu lernen, auch wenn das Auge selbst vollkommen hergestellt ist. Dieses sonst gebildete Weib wurde durch den Arzt *Wardrop* im Jahr 1815 geheilt*). Sie hatte schon im Alter von sechs Monaten ein Auge ganz verloren, und auf dem andern war sie erblindet. Es konnte ihr also nur das Eine Auge wiederhergestellt werden. Die ganze Erzählung bestätigt überhaupt, so wie die von *Cheselden* erzählte Geschichte, den Hergang der Auslegung dieses Sinnes, wie ich ihn durch Selbstbeobachtung entwickelt habe. Die Erzählung geht nur bis zum zweiundvierzigsten Tage nach der Operation, wo die Genesene von London nach Haus abreiste, aber noch nicht auch nur so weit gekommen war, dass sie sich mit sehendem Auge so gut hätte forthelfen können, als sie es früher im Dunkeln ohne das Auge vermochte. Denn es fiel ihr sehr schwer, die perspectivischen Verhältnisse zu fassen und die

*) Dieser hat die Heilunggeschichte ebenfalls in den *Philosophical Transactions* niedergelegt im Jahrgang 1826, im Mai-Stück; und es wird auch diese Abhandlung besonders verkauft. Anm. d. V.

Nähe und Ferne richtig zu schätzen; daher kam sie in den Fall kleiner Kinder, sich allaugenblicklich zu stossen. Viele Tage vergingen, ehe sie nur die Hauptfarben unterschied, und Wochen, ehe sie die Abbildungen der Glieder ihres Leibes zu unterscheiden anfing; und noch am Ende der zweiundvierzig Tage, als sie nach Hause reiste, konnte sie ihren Gesichtsinn noch wenig verstehn und gebrauchen, und ihre Gesichtkenntnisse waren sehr beschränkt; nur wenige Gegenstände von ihrer nächsten Umgebung unterschied sie bestimmt.

Nur noch einem gewöhnlichen Einwurfe will ich begegnen, den man gegen die Richtigkeit dieser Thatsachen auch dann noch vorbringt, wenn man sie nicht mehr läugnen kann. Man sagt: das Auge ist doch so klein, und darin sollen sich alle die Gegenstände abbilden; denn ich sehe ja selbst, sagt man, dass mein Auge so klein ist, und die Gegenstände so gross? Dabei ist zuerst zu bemerken, dass man hier übersieht, Was man schon durch das Gefühl in Ansehung der Grössenverhältnisse des Augapfels im Verhältnisse des Leibes und anderer Objecte anerkannt hat; und dass man dabei auch nicht daran denkt, dass man auch das Auge äusserlich mit im Auge abgebildet sehen kann, z. B. wenn man sich in einem Spiegel erblickt; da verwechselt man nun das kleine Bildchen der äusseren Erscheinung des Gesichtorganes im Auge mit dem Auge, sofern es die ganze Darstellung alles Erleuchteten, auch dieses Bildchen von ihm selbst, mit in sich enthält. Aber um sich hierüber völlig aufzuklären, ist es nöthig, dass man Dreierlei bedenkt: *erstlich*: dass alle Grössenschätzungen bezuglich, relativ, sind, indem wir immer Eins nach dem Andern messen; sowie wir mittelst des Tastgefühles die Grösse der uns umgebenden Dinge nach unsern Organen messen, nach der Daumenbreite, der Fusslänge, der Elle, oder Ellbogenlänge, der Klafter, d. h. der Erspannung mit ausgebreiteten Armen, und der Entfernung nach Schritten. Daher ist auch alle Beurtheilung der Grösse der verschiedenen Theile des Augenbildes bezuglich. Wir messen da die Ausdehnungen, die in der Fläche erscheinen, nach einander ab, und zwar zunächst auch wieder nach den Gliedern unsres Leibes, wie z. B. eben durch Anlegung des Daumens, durch Spannen, durch Ausschreiten u. s. w. *Zweitens* aber ist zu bedenken, dass ja Alles, was wir von Lichtbestimmtheiten wahrnehmen, eben zusammen, ganz in diesem Einen Bildlein im Auge gegeben ist, und dass wir das Gesehene garnicht mit dem durch's Tastgefühl Erschlossenen vergleichen können, sondern dass die ganze Vergleichung und Messung der Grösse auf dieses Augenbild selbst beschränkt ist, und dass dabei ein äusserer Maassstab garnicht angelegt werden kann. Wenn also nur im Augen-

bilde die richtigen Verhältnisse beobachtet sind, welches fernscheinlich ganz genau geschieht, so ist's dafür ganz gleichgültig, wie gross, oder wie klein das sehende Organ ist. Denn diess weder dient zum Maafsstabe, noch die äusseren Gegenstände selbst dienen dazu, noch kann das Gefühl dabei dienen, sondern es wird Alles lediglich beurtheilt nach den in den Augenbildlein gegebenen Verhältnissen. Dabei kommen nun aber wieder sehr merkwürdige Täuschungen vor, woran sich die Einwendenden halten, die ich also hier erwähnen und auflösen muss. So sagt man z. B.: Aber ich sehe doch einen Menschen, der ziemlich weit von mir steht, fast so gross, als wenn er in der Nähe stände; und: Ein entfernter Berg sieht freilich kleiner aus, aber doch immer noch grösser, als er erscheinen könnte, wenn man ihn nach dem Gesetze des Fernscheines (Perspective) sähe, wie behauptet wird. Dass aber Dieses Täuschung ist, davon kann man sich durch folgende Versuche überzeugen. Man nehme nur z. B. das Bildlein im Auge vom Nagel eines Fingers, welchen Finger man feststellt, zum Mafsstabe, womit man die Grösse der Bildlein der entfernten Dinge im Auge vergleicht, so wird man finden, wie das Bild z. B. eines Menschen, der 20 Fuss weit wegsteht, in der That, als Bild, nur halb so gross ist, als wenn derselbe Mensch nur 10 Fuss weit entfernt steht; und man darf sich nur an das Verfahren erinnern, wonach fernscheinliche Zeichnungen gemacht werden, wo man auf eine Scheibe aus Glas kleine gleichgrosse Vierecke netzförmig verzeichnet, und nun diess Netz vor sich stellt, so dass man durch sie die Bilder der entfernten Dinge darin erblickt. Desswegen macht aber der perspectivische Zeichner diess Netz, damit er sich durch die jetzt betrachtete Täuschung nicht stören lasse, und die entfernten Dinge nicht unverhältnissmässig grösser zeichne, als sie im Auge wirklich abgebildet sind. Daraus ist offenbar, dass nicht der Sinn hier täuscht, denn der giebt wirklich jedes Bild nur so gross, als es das Gesetz der Perspective fordert; aber wohl, dass sich der Verstand täuscht, denn indem wir irgend ein Bild von irgend einem entfernten Gegenstande als Bild dieses Gegenstandes auffassen, so vollziehen wir dann sogleich durch Phantasie diesen Gegenstand im Raum, und zwar so, als wäre er in unsrer Nähe. Dann vergleicht man das Abbild des Gegenstandes — das wirkliche im Auge — nicht genau mit den umgebenden andern Bildern, sondern man misst es nach seiner inneren Phantasiethätigkeit, die man darauf verwandt hat, um seinen Abstand (Dimension) zu beschreiben, weil wir z. B. wohl wissen, wie viele Tausend Schritte man braucht, um auf einen Berg hinzukommen, weil wir wohl wissen, wie gross ungefähr ein Haus, welches auf dem Berge steht, in seinem wahren Ver-

hältnisse zu unserem Leibe ist, so vollziehen wir in Gedanken und Phantasie diesen wahren Abstand, und nun scheint uns das äussere Bild auch grösser zu seyn, als es im Auge wirklich ist. Eine der merkwürdigsten Täuschungen dieser Art ist, dass man dafür hält, das Bild des aufgehenden Mondes sey in der That, als Bild, grösser, als das Bild des Mondes, wenn er nahe über unserm Scheitel steht. Keiner wird sich dieser Täuschung entschlagen, wenn er nicht durch optisch-perspectivische Untersuchung vom Gegentheil überwiesen wird. Betrachtet man aber das Bild des aufgehenden Mondes durch ein Sehrohr, wenn es auch garnicht vergrösserte, mittelst eines sogenannten Mikrometers (Kleinmessers), wo auf einem Glase durch sehr feine Linien kleine Viereckchen gezogen sind, so sieht man, dass das Bild des eben aufgegangenen Mondes nicht mehre Viereckchen ausfüllt, als das ebendadurch betrachtete Bild des dem Scheitelpuncte nahe stehenden Mondes. Noch eine andere Einwendung, die man dagegen macht, dass man nur das Auge sieht, ist diese: Aber, sagt man, es müsste mir doch nur als ein Bild erscheinen, wie ein Gemälde, es erscheint mir ja aber die Abbildung der Dinge ausgedehnt nach Länge, Breite und Tiefe! Darauf sage ich: was das Gemälde betrifft, so wird man, wenn es nur kunstvoll gemalt ist, durch dasselbe ebenso getäuscht werden, als durch das Augenbild. Davon kann man sich überzeugen, wenn man nur das Innere eines schön gearbeiteten Gemäldes durch die gerundete Hand sieht, so dass man nicht den Rahmen des Gemäldes mitsieht, und auch sonst Nichts, als das Gemälde. Denn sieht man auch auf den Rahmen, so ist die Täuschung für den gewöhnlichen Zustand des Bewusstseyns unmöglich, weil man aus andern Gründen weiss, dass nicht zwei Sinnenwelten durcheinanderlaufen. Von der andern Seite kann man es dahin bringen, dass einem das Augenbild auch bloss als ein Gemälde erscheint; denn man darf sich nur in eine umgekehrte Stellung des Leibes versetzen, z. B., durch seine Beine (oder unter seinem Arme) zwischen durch sehend, plötzlich in eine Gegend hineinblicken, so kommt es einem vor, als sähe man ein blosses Gemälde; man erschaut dann das Bild auch verkehrt, aber in der verkehrten Lage hat man es gewöhnlich nicht ausgelegt. Darum erscheint es alsdann auch als Das, was es ist, als ein Bild. Es ist Diess gerade so, wie beim Gefühle, wenn man seine Hände wechselseits auf dem Rücken ergreift, da ist's auch, als wenn man etwas Andres fühlte, bloss der Ungewohntheit wegen. Gesetzt aber auch, man könnte manche solche Täuschungen nicht erklären, wiewohl mir keine einsige bekannt ist, die sich nicht auflösbar befunden hätte, so würde diess Nichts wider die als nothwendig dargelegte Wahr-

heit beweisen, dass wir nur die Lichtbeschaffenheit unsres Nerfen sehen. Es bewiese nur, dass man noch nicht tief genug in die Sache eingedrungen wäre.

Lassen Sie uns nun nach Anleitung des vierunddreissigsten Satzes auch ebenso den Sinn des Gehörs betrachten. Dieser Sinn hat im gewöhnlichen gesunden Zustande des Leibes seinen Sitz in einem Nerfen, der auf doppelte Weise im Innern des festesten Knochens unseres ganzen Leibes, im Innern des sogenannten Felsenbeins, ausgebreitet ist. Diese Ausbreitung des Nerfen ist nach der einen Seite hin eine spirale, wo der Nerfe in Spiralgängen, fadenweis ausgespannt, ausgebreitet ist, auf ähnliche Weise, wie die Saiten auf einer Harfe, wo also die Nerfenfäden immer kürzer und kürzer werden, also alle Längenverhältnisse stetig nacheinander an diesen Nerfenfäden dargestellt sind. Diess ist die Ausbreitung des Nerfen auf der sogenannten Schnecke. Nach der andern Seite hin aber verbreitet sich der Hörnerfe in scheinbar regellosen bogengangigen Krümmungen, welche man das Labyrinth nennt. Ich erwähne diess darum, weil man neulich behauptet hat, das Vermögen, die Höhe und die Tiefe der Töne wahrzunehmen, beruhe auf der Construction der Schnecke; aber das Vermögen überhaupt Töne wahrzunehmen, bloss in Hinsicht auf Feinheit und Stärke, und auf die Art des Tons, beruhe auf der labyrinthischen Ausbreitung des Gehörnerfen. Es ist diess sehr wahrscheinlich aus dem vorhin angeführten Grunde, weil auf der Schnecke die Nerfen, so zu sagen, wie Saiten auf einer Harfe oder einem Clavier, ausgespannt erscheinen. Aber merkwürdig ist der Umstand, dass bei den Singvögeln sich diese Einrichtung der Schnecke nicht findet. Nun freilich, Wer wollte behaupten, dass diese Singvögel desshalb, weil sie so anmuthig singen, selbst die Höhe und Tiefe der Töne unterscheiden müssten. Ich erwähne diesen Umstand auch desshalb, weil es menschliche Gehörorgane giebt, die Höhe und Tiefe der Töne durchaus nicht unterscheiden, die also z. B. die ganze Stimmung eines Instrumentes nicht fassen, und von der Musik durchaus nicht Melodie und Harmonie wahrnehmen, sondern lediglich Piano und Forte, oder die Art des Instruments und den Rhythmus. Ich habe einen unsrer berühmten Physiker gekannt, der ein auf diese Art mangelhaftes Gehör hatte, der desshalb die wenigen Saiten des Monochords von Andern musste stimmen lassen, weil er selbst durchaus keine Empfindung von Höhe und Tiefe der Töne hatte. Er war aber dennoch von der Musik entzückt, eben weil er den Rhythmus, der eines der geistigsten Momente der Musik ist, aufnahm, weil er übrigens äusserst fein hörte, also auch die zarteste Abschattung von Piano und Forte wahrnehmen konnte. So kannte ich einen

unsrer vorzüglichsten Dichter, der ebenfalls des Gehörsinns auf die genannte Weise halb beraubt, aber dennoch einer der leidenschaftlichsten Liebhaber der Musik war, wie er mir selbst sagte, wegen der Schönheit des Rhythmus und der verschiedenen Arten von Tönen von verschiedenen Instrumenten und des hinreissenden Abwechselns von Piano und Forte.

Lassen Sie uns zuerst darauf sehen, Was wir eigentlich, indem wir hören, wahrnehmen. Die Empfindung selbst lässt sich nicht beschreiben, sie ist einfach und untheilbar; aber es lässt sich mit Hülfe unserer rationalen Physik ganz genau unterscheiden, Was es ist, was uns diese Empfindung verursacht.

54. Der schallende Körper ist in einer inneren Selbstbewegung, in innerer Schwingung (Vibration), welche aber keinesweges eine ortverändernde oder locomotive Bewegung ist, sondern ein inneres Hinundherschwingen; indem jeder federkraftige (elastische) Körper, vermöge der Federkraft, dieses inneren abwechselnden Zusammenziehens und Nachlassens fähig ist. Daher die Stoffe nach Mafsgabe ihrer Elasticität schallbar sind. Zumeist also die Luft, dann das Wasser, und wiederum dann unter den festen überwiegend die starren Körper, vorzüglich Metalle und Glase. Es ist also das Schallen eine ganz allgemeine Eigenschaft aller Körper, denn alle Körper sind auf bestimmte Weise elastisch, und auch solche Stoffe, an denen wir gewöhnlich kein Schallen wahrnehmen, geben, unter gehörige Umstände versetzt, bestimmte, wahrnehmbare Töne. Z. B. dünne, steife Pappe, gehörig gehalten und befestigt, und mit einem Bogen gestrichen, giebt einen angenehmen Klang. So auch z. B. eine Wachskerze, oder sogar eine Talgkerze, wenn man sie in der Mitte hält, und unten mit den Fingern, die mit Pechpulver oder mit Kolophonium bestrichen sind, sie reibt, so geben sie einen angenehmen sanften Ton.

Gewöhnlich hat man über das Schallen eine falsche Vorstellung, wonach man annimmt, der Schall pflanze sich bloss an den ursprünglich vibrirenden Körpern fort. Z. B. wenn eine Trommel angeschlagen werde, oder eine sehr tiefe Basspfeife einer Orgel ertöne, so pflanze sich diese Schütterung bloss durch die Luft oder auch durch feste Körper fort, denen die Schwingungen bloss mitgetheilt werden. Aber so ist es nicht, sondern der ursprünglich schallende Körper reizt bloss und erweckt die gleichsam schlafende Schallthätigkeit der benachbarten Körper. Z. B. der tiefe Klang einer Orgelpfeife macht die ganze grosse Kirche schüttern, so dass man die Schütterung zugleich durch die Fusssohlen wahrnimmt, nicht nur sie hört. Ebenso von einem einsigen Schlag auf eine grosse Trommel oder Pauke werden alle umliegenden Gebäude in schwingende innere Bewegung ihrer fe-

sten Theile versetzt. Wäre Das bloss Mittheilung, so wäre die Wirkung grösser als die Ursache. Dass aber eigentlich eine blosse Erregung statthat, Das findet man durch unmittelbare Versuche. Stellt man z. B. an eine sehr grosse Glocke ein etwa fingerstarkes Holzstäbchen mit dem einen Ende an die Glocke, mit dem andern Ende an eine federnde Widerlage, etwa wieder an ein federndes Stückchen Holz, und reibt man dann dieses Holzstäbchen mit dem Finger, der etwa mit Kolophonium-Pulver rauh gemacht ist, so hört man zwar das Holzstäbchen nicht, aber wohl die ganze Glocke fängt an zu klingen. Oder man nehme eine Glasglocke, z. B. eine Harmonicaglocke, und lege einen einfachen seidnen Faden um selbige herum, der wohl etwa 30 Ellen lang seyn kann, und stelle sich nun, indem man den Faden an die Glocke drückt, weit weg von der Glocke, das eine Ende des Fadens in der Hand haltend, und streiche nun den Faden, so klingt die Glocke sehr stark und hell, obschon der Ton, welchen der Faden giebt, nicht gehört wird. So fein erregbar sind elastischgespannte Stoffe für die inneren Schwingungen, die wir als Schall empfinden. Da nun der Gehörnerf überaus fein gebildet und auf einem überaus elastischen Knochen aufgelegt ist, so kann man daraus die so sehr feine Erregbarkeit dieses Organes sich erklären, dessen innere Vibration wir eben unmittelbar hören. Hieraus ist zugleich zu ersehen, dass der Gehörsinn mit dem Tastgefühlsinne sehr nahe verwandt ist, weil nämlich das Schwingen auch eine mechanische Bewegung, wenn schon keine Zusammenhaltveränderung, ist. Aber das Vibriren ist auch in seinem Gesetze dem Lichte sehr verwandt, nur mit zwei wesentlichen Verschiedenheiten: erstens, dass die Schallbewegung beiweitem langsamer ist, als das Licht, obschon sie bei ihrer Mittheilung in jeder Secunde noch über 1000 Fuss durchgeht; zweitens, dass die Schallstrahlen, die in einer bestimmten Richtung ausgehen, sich beiweitem mehr nach der Seite hin ausbreiten als das Licht. Die Schallstrahlen gehen auch geradlinig; aber weil sie durch elastische Stoffe hindurchgehen, die sehr leicht für den Schall erregbar sind, so gehen sie von allen Puncten nach allen Seiten fort. Z. B. wenn man ganz im Freien nach einer Seite hin ruft, so wird man den Ruf nicht bloss in dieser Richtung hören, sondern sogar rückwärts, weil die Luft schon, und noch mehr der Erdboden, die Schallstrahlen nach allen Seiten hin zurückwirft. Wird dagegen z. B. ein Lichtstrahl in ein finsteres Zimmer durch eine kleine Oeffnung eingelassen, und es sind im Zimmer nicht viele Sonnenstäubchen, sondern reine Luft, so sieht der zur Seite Stehende den vorbeigehenden Lichtstrahl garnicht, sondern nur an der Wand, wo er geradlinig

auffällt. Einen Schall aber, der hereinkommt, wird Jeder sogleich in allen Richtungen hören. Man kann aber den Schall auch fortleiten, ohne dass er seitwärts vernommen wird, z. B. an einem Bindfaden der wohl 100 Ellen lang seyn könnte. Wenn diesen Jemand in den Mund nimmt, und ein Andrer das andre Ende auch in den Mund hält, und spricht ganz leise, so wird der Andre doch Etwas vernehmen. Aber von dieser Trägheit der Schallfortpflanzung kommt auch noch Diess, dass die Schallbewegung von unvollkommnen Flächen, die wenig eben sind, doch noch mit hinlänglicher Bestimmtheit zurückgeworfen wird, als Echo, dahingegen für die Abspiegelung des Lichts eine sehr grosse Ebenheit vorausgesetzt wird, indem der Spiegel glanzeben (polirt) seyn muss. Diess aber ist für uns, als geistliche Wesen, von überaus wichtigen Folgen, indem wir ausserdem nicht miteinander zu reden vermöchten; aber, bei der bestimmten Trägheit der Schallbewegung können wir uns für das Gehör in grossen Versammlungen, selbst im Freien noch vernehmlich genug mittheilen. Dabei zeigt sich wieder der Schall dem Lichte darin ähnlich, dass sich bei den verschiedensten Abstrahlungen die verschiedenen Arten von Schällen, welche gleichzeitig sind, nicht verwirren, sondern dass sie dennoch als unterschiedene, und in bestimmten Zeitfolgen, wahrgenommen werden können, — wodurch Sprache und Musik möglich ist. Aber der Sinn des Gehörs ist gleichwohl noch ungemein fein, wenn schon seine Feinheit gegen die des Lichts unbeträchtlich ist. Es schwingen nämlich die schallenden Dinge in bestimmten Zeiten bestimmt vielmal hin und her. So z. B. eine tiefe Basssaite von Contra-*F* schwingt in einer Secunde 128mal hin und her. Nun hat man gefunden, dass eine Saite, die nur halb so lang ist, aber ebenso stark, ebenso sehr gespannt, und aus demselben Stoffe ist, in derselben Zeit noch einmal so vielmal hin und her geht, und dass diess den Ton einer Octave von dem ersterwähnten Tone giebt. Demnach schwingt schon das grosse Bass-*F* in einer Secunde 256mal. Geht man also mit der Zweitheilung ebenso weiter, so findet man, dass das dreigestrichene *F* im hohen Discant in einer Secunde 8192mal hin und her schwingt; also das letzte *F*, was wir noch sehr gut hören, z. B. auf unsern Orgeln, oder Pianoforte, schwingt in einer Secunde 16,384mal hin und her; und weitere Versuche lehren, dass ein feingeübtes Ohr noch eine Octave höher unterscheidet.

Sehen wir nun bestimmter auf die innere Mannigfaltigkeit Dessen hin, was am Schalle sich findet, so ist diese sehr gross, sehr vielseitig, und für uns als geistige Wesen und als Menschen von der grössten Wichtigkeit, besonders in zwei Hinsichten, in-

dem der Gehörsinn das Organ für die Musik ist, und für die wichtigste menschliche Sprache, für die Lautsprache. Aber durch Musik theilen wir uns unsere Empfindungen, — unser ganzes Gemüthleben mit, und durch die Lautsprache vornehmlich unsre bestimmten Gedanken. Daher ziemt sich, dass wir hier darauf achten, wo die Aufgabe ist, die sinnliche Erkenntniss genau zu erkennen.

Sehen wir also zuerst auf den Ton als Ton, und zwar auf das Musikalische dabei, so finden sich drei Artverschiedenheiten in dieser Sinnenempfindung. *Erstlich:* die *Art* des Tones, wonach man unterscheidet die verschiedenen Stimmen der Stoffe und der musikalischen Instrumente, z. B. ob man auf Holz klopft, oder auf Metall, oder auf Pappe oder andre verschiedene Körper; — wonach man auch die verschiedenen Menschenstimmen unterscheidet. Hierin ist das Ohr ausserordentlich fein; — es wird wohl schwerlich von Ihnen Einer seyn, der nicht Hunderte von seinen Bekannten im Dunkeln bloss durch die Verschiedenheit ihrer Stimme würde unterscheiden können. Diese Verschiedenheit macht in der Musik Das aus, was in der Malerei die Farbenverschiedenheit ist. Die *zweite* Bestimmtheit des reinen Tones, als solchen, ist die *Höhe und Tiefe* des Tones, wodurch das Erstwesenliche der Musik möglich wird, — Harmonie und Melodie; und worauf auch grossentheils das Gemüthliche in der menschlichen Sprache beruht. Hiebei zeigt sich nun folgendes merkwürdige Gesetz: wenn irgend ein schallender Körper einen bestimmthohen Ton giebt, und wir nehmen diesen Ton als die Einheit an, z. B. es wäre das grosse *C* im Basse, und man hört davon die Octave, so macht derjenige schallende Körper, der die Octave hören lässt, in derselben Zeit noch einmal so viele Schwingungen, und die Octave über der Octave viermal so viele. Daher kann man sagen, dass die Octave zum Grundton sich verhält, wie 2 zu 1. Wenn man aber die Quinte hört, und zwar die Quinte über der Octave, also das zweite *G* von jenem *C* an, so macht die Saite, welche diese Quinte giebt, in derselben Zeit dreimal so viele Schwingungen, als jene Saite, deren Ton als Eins angenommen wird. Hört man aber die grosse Terz in der dritten Octave, so macht die Saite, die diesen Ton giebt, in derselben Zeit fünfmal so viele Schwingungen, als die erste; und nimmt man darüber die nächste kleine Septime, *b*, so wie sie natürlich hervorgebracht wird, so macht diese Saite siebenmal so viele Schwingungen; wir üben aber in unsrer Musik dieses Intervall, die Septime, nicht nach diesem Verhältniss aus, sondern nach dem Verhältnisse, dass die kleine Septime, *b*, die umgekehrte Quinte von *F* ist, in dem Verhältnisse: $^{9}/_{16}$. Daraus

folgt, dass unsre ganze jetzige Musik, sofern sie Melodie und Harmonie ist, eine Wahrnehmung von bestimmten Zahlverhältnissen ist, welche Zahlverhältnisse alle durch die Primzahlen: 1, 2, 3 und 5, bestimmt werden. Denn die Verhältnisse aller Intervalle, die wir ausüben, sind aus diesen Zahlen zusammengesetzt. Nun finden wir Melodie und Harmonie schön; es beruht also diese Schönheit des Verhältnisses der Töne in der Musik lediglich auf diesen genannten vier Zahlen, und auf der abwechselnden Folge der dadurch bestimmten Verhältnisse in der Zeit; so wie wir ein Aehnliches auch in Ansehung des Auges bemerken. So an einem Gebäude; soll dieses sich schön darstellen, so muss die Abmessung z. B. der Fensterweiten und Fensterhöhen nach den einfachen Zahlen geordnet seyn. So hat z. B. der Tondichter *Zelter*, der früherhin Baumeister war, in Berlin mehre Häuser nach den musikalischen Grundzahlen gebaut, welche sich sehr gut ausnehmen. Da wir also bei Beurtheilung der Melodie und Harmonie Zahlenverhältnisse empfinden, so hat *Leibnitz* nicht uneben gesagt, die Musik sey eine praktische Arithmetik, die von der Seele geübt werde, ohne dass die Seele es wisse. Hierüber herrscht aber noch das Vorurtheil, dass die Seele genau bloss Zahlen wahrnehme in derjenigen Bestimmtheit der Verhältnisse, die ich vorhin aussprach. Vielmehr nimmt aber die Seele nur wahr das Ergebniss (Resultat) dieser grossen Schwingungzahlen im Gehörnerfen, welches in einfachen Zahlen dargestellt ist, und zwar allemal auf die kleinsten Zahlen reducirt *). Eine *dritte* Grundbestimmniss endlich des Tones, als solchen, ist das *Stark und Schwach*, das *Piano und Forte*, welches ebenfalls für die Musik ein Element der Schönheit ist, weil durch das Stark und Schwach das innere Wachsen und Abwachsen der Kraft bezeichnet wird, welches wir ebenfalls nach bestimmten Zahlen empfinden, und welches überhaupt ein wesenliches Moment alles sinnlichen Lebens ist. In dieser Hinsicht ist der Gehörsinn unbeschreiblich fein, und innerhalb sehr weiter Grenzen empfänglich. Setzen wir z. B., Jemand seye an einer sehr langen Tafel, und schreibe darauf mit einer Feder, und Jemand halte das Ohr an das andre Ende der Tafel, so wird er noch den Schall hören, der durch diese feine Bewegung der Feder erregt wird. Nehmen wir dagegen den Kanonenknall; wie viele Grade liegen zwischen

*) Einige Andeutungen von Krause's im Geiste der Wesenlehre ausgebildeter grundwissenschaftlichen Behandlung der Lehre vom Ton und der Tonkunst geben Dessen *Darstellungen aus der Geschichte der Musik nebst vorbereitenden Lehren aus der Theorie der Musik*, Göttingen bei Dietrich 1827; die umfassende Ausführung aber findet sich in den noch erscheinenden *Vorlesungen über die akustische und ästhetische Theorie der Musik.* Anm. d. H.

diesen beiden Hauptmomenten! — Durch die Musik nun theilen wir einander die feinsten Regungen und Bewegungen des Gemüthes mit, und Diess befördert sehr die Ausbildung unseres Gemüthlebens, worin die Taubstummen bei dem besten sonstigen Unterrichte doch zurückbleiben, und sich immer durch Mangel des feineren Gefühles bemerklich machen *). Daher der Mensch in Ansehung seines Gemüthlebens viel eher des Gesichtsinnes, als des Gehörsinnes entbehren mag.

Diess ist *die erste Art der Verschiedenheit des Schalls*, in Ansehung seiner Tonheit, oder seines Tönens, worauf unterandern die Möglichkeit der Musik beruht. Nun aber stellt sich noch *eine zweite Verschiedenheit des Schalls* in Ansehung der bestimmten Art dar, wie ein Schall begrenzt wird. Diese Verschiedenheit gewährt uns die grösste geistliche Wohlthat, — die Möglichkeit der *Lautsprache.* Denn unsre Sprache besteht aus *Brustlauten* oder *Stimmlauten (Vocalen)*, und aus *Bestimmlauten* oder *Grenzlauten (Consonanten)*. Die Vocale aber werden lediglich dadurch unterschieden, wie die aus der Brust hervorströmende Luft durch die Schallräume des Gaumens, zwischen den Lippen und den Zähnen und durch die Nase bestimmt begrenzt wird. Diese Begrenzung geschieht, selbst wenn der Vocal nicht laut tönt, wenn nämlich der Luftröhrkopf nicht mittelst der Stimmritze in schallende Bewegung gesetzt wird; wie, wenn wir heimlich reden, — wenn wir flüstern. Auch bei dem Flüstern ist die Verschiedenheit der Klänge: *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, noch vernehmlich; diese Verschiedenheit kommt aber lediglich daher, wie die Zunge gelegt, und wie dadurch der Raum gestaltet wird, durch welchen die aus der Brust strömende Luft hindurch geht.

Was aber die Grenzlaute oder Consonanten betrifft, so ent- 55.
stehen diese durch die bestimmte Anfang- oder Endgrenze, oder auch durch eine bestimmte begrenzende Hemmung, welche während des ganzen Ausströmens der Luft stattfindet. Auf die erste Weise entstehen die sogenannten *stummen Laute* nach der Ord-

*) Es ist daher eine Hauptaufgabe, auch bei Taubstummen das Gemüthleben möglichst auszubilden. Diess kann sogar durch das gefühlvolle Aussprechen von Sprüchen und Liederversen in bestimmtem Zeitmasse und bestimmter Gesetzfolge (Tact und Rhythmus) geschehen. Dieses leistet der Taubstummenlehrer zu Bruchhof bei Bückeburg, wie ich mit Bewunderung und Freude bemerkte, als ich diese Anstalt im October des Jahres 1829 besuchte. Die Zöglinge dieses in seiner schweren Kunst so wohlerfahrnen, unermüdlich thätigen Mannes, der die ihm anvertrauten Kinder mit väterlicher Zärtlichkeit liebt, leistet vorzüglich durch jene Singübungen, dass seine Zöglinge nicht das Widerliche, Gefühllose in der mündlichen Rede haben, wodurch sonst sehr wohlbelehrte Taubstumme anderer Anstalten widrig auffallen. Anm. d. V.

nung der festen Theile des Hauptes und des Mundes. — Ueberhaupt entstehen: — in Ansehung der Lippen: *b, p, f, v, w*; in Ansehung der Zungen- und der Zahnwand nach der Reihe: *t, s, sch, l, r*; mittelst der oberen Gaumenwand: *g, k, j, ch* (wie in *durch*); mittelst der Kehlwand der Laut: *ch* (wie in *nach*); und der Hauchlaut: *h*, der durch die Bewegung des Quermuskels, oder des Zwerchfells, gebildet wird; endlich die Nasenlaute: — mit den Lippen und der Nase: *m*, mit der Zungen- und Zahnwand und der Nase: *n*, mit der Gaumenwand und der Nase: *ng*, (wie in *blank, bang)*. Diejenigen Consonanten oder Grenzlaute nun, bei denen der Luft ein bleibendes Hemmniss entgegengesetzt wird, während sie ausströmt, nennt man *Halbvocale*, nämlich: *f, w, s, sch, l, r, j* (wie in *ja*), *ch* (wie in *durch*), *ch* (wie in *nach*), und alle Nasenlaute. — Aus dem Ganzen dieser Laute besteht nun unsre Tonsprache. Man kann alle diese Laute auch durch äussere Vorrichtungen, durch eine Maschine, durch ein Sprachinstrument, darstellen, wovon *Van Kempelen* den ersten Versuch im vorigen Jahrhundert gemacht hat, der schon ziemlich befriedigend ausgefallen ist. Wer nun garnicht hört, Der empfängt auch den erstwesenlichen Theil der geistlichen Mittheilung ganz und garnicht; und daher kommt es, dass unter allen sinnberaubten Menschen die Taubstummen am weitesten zurückbleiben, und am schwersten edlere menschliche Bildung sich erwerben können; und eben darauf gründet es sich auch, dass man den Taubstummen nur helfen kann, wenn man sie zur Sprache bringt, wozu seit etwa funfzig Jahren sehr gute Anfänge gemacht worden sind, die sich auch schon weit ausgebildet finden, z. B. in der Taubstummenanstalt in Berlin, und in der in Paris. Der Weg, die Taubstummen zur Sprache zu bringen, ist, dass man sie durch das Gesicht veranlasst, die Grundlaute der menschlichen Sprache doch hervorzubringen, auch ohne dass sie ihre eigenen Töne hören. Diess kann eben desshalb geschehen, weil jeder Laut durch eine sichtbare Lage der Organe hervorgebracht wird. Hierin bringt man den Taubstummen so weit, dass man zu unsrer Schriftsprache fortgehen kann, und diese ist's eigentlich, wodurch sie gebildet werden. Denn ein Taubstummer lernt zwar auch articulirte Töne hervorbringen, aber nur mit Beschwerde, und ohne allen Ausdruck des Gefühls, auf eine höchst widerliche Weise. Dafür aber bildet man nun eine Zeichensprache durch Geberden, worin die Taubstummen und ihre Lehrer gewöhnlich reden. Bey dieser Sprache liegt die natürliche Geberdensprache zum Grunde, welche alle Menschen ausüben, vorzüglich aber die Taubstummen. Bringt man Taubstumme aus den verschiedensten Ländern zusammen, so stimmen sie in dieser Geberdensprache, der ersten Grundlage

nach, so genau überein, dass sie sich ohne weiteres verstehen. Aber hiebei kommt ein merkwürdiger Umstand vor, der recht eigentlich logisch ist: nämlich alle diese natürlichen Geberdungen der Taubstummen beziehen sich lediglich auf natürliche sinnliche Dinge, und auf blosse sinnliche Gemeinbegriffe, die wir oben in ihrer Wesenheit erkannt haben; aber ewige Begriffe, Ideen des Guten, des Schönen, des Göttlichen, bezeichnen diese Geberden nicht; auch haben Taubstumme, welche nicht auf die vorhin erwähnte Weise von Hörenden unterrichtet worden, soweit die Beobachtung reicht, jene Ideen garnicht, sondern sie stehen nur auf der Stufe des feinen thierischen Verstandes, und zeichnen sich eben auch durch ihre thierisch-verständige List, und durch ihren Mangel an reinmenschlichen Gefühlen, aus. Ich will hier ein merkwürdiges Beispiel erwähnen, welches *Felibien* in der *histoire de l'académie des sciences* im Jahre 1703 bekannt machte, worin es 1707 gedruckt wurde, (Seite 18). Ein junger Mensch zu Chartres von 23 — 24 Jahren, der von Geburt taubstumm war, fing auf einmal an zu reden, zum grossen Erstaunen der ganzen Stadt. Man erfuhr von ihm, dass er drei bis vier Monate zuvor den Ton der Glocke gehört habe, und dass er auf's äusserste erstaunt sey über diese ihm neue und unbekannte Empfindung. Hernach sey ihm eine wässerige Flüssigkeit aus dem linken Ohre geflossen, und dann habe er vollkommen mit beiden Ohren gehört. Er brachte drei bis vier Monate damit hin, stillschweigend zuzuhören, indem er sich für sich gewöhnte, die gehörten Worte nachzubilden, und indem er die Aussprache und die Wortbedeutung einigermaassen erlernte. Endlich hielt er sich im Stande, das Stillschweigen zu brechen, und erklärte, dass er auch reden könne, obgleich diess noch sehr unvollkommen geschah. Alsbald befragten ihn geschickte Theologen über seinen frühern Zustand. Ihre Hauptfragen betrafen Gott, die Seele, und die Güte, oder Bosheit der Willenhandlungen. Aber er schien, bis dahin seine Gedanken niemals erstreckt zu haben; denn obgleich er von katholischen Aeltern geboren war, und er immer der Messe beigewohnt hatte, ob er gleich angewiesen worden war, das Zeichen des Kreuzes zu machen, sich auf die Kniee niederzulassen mit dem Anstande eines Menschen, der betet, so hatte er doch damit niemals die geringste Absicht verbunden, noch das Allergeringste von Dem verstanden, was Andre dabei beabsichtigten. Er wusste nicht einmal bestimmt, Was der Tod sey, und dachte niemals daran; er führte ein rein und allein thierisches Leben, gänzlich beschäftigt mit bloss gegenwärtigen Objecten der Sinnlichkeit „und mit den wenigen Begriffen, welche er durch's Gesicht empfing; und er zog nicht einmal aus der Vergleichung dieser Gedanken, wozu

ihm das Gesicht verhalf, irgend die Folgerungen, die er wohl hätte daraus ziehen können. Nicht als wenn er keinen natürlichen Verstand gehabt hätte, sondern der Geist eines Menschen, der des Umganges mit Andern beraubt ist, ist so wenig geübt, so wenig angebaut, dass er durchaus nicht Mehr denkt, als er unerlässlicher Weise gezwungen ist durch die äusseren Objecte. Denn der grösste Schatz aller menschlichen Gedanken ist in ihrem wechselseitigen Umgange durch Sprache.“ — So urtheilt *Felibien* ganz richtig; und dieses Beispiel kann besonders darauf merksam machen, dass es ein Vorurtheil ist, wenn man behauptet: dass der Gesichtsinn das Meiste dazu beiträgt, um den Menschen zum Menschen zu bilden; im Gegentheil, nur wenn der schon durch Sprache gebildete Mensch den Gesichtsinn vergeistigen kann, dann thut dieser Sinn ihm unermessliche Dienste für seine Weiterbildung. Auf solche Weise ist also der Gehörsinn für uns, als geistige, vernünftige Wesen, beiweitem der wichtigste. —

Jetzt haben wir in Ansehung des Gehörsinnes nur noch darauf hinzumerken, dass es lediglich unser schallender Hörnerfe ist, den wir unmittelbar wahrnehmen, nicht aber die Schälle der äusseren Objecte selbst; dass man also im strengen Verstande nicht sagen kann, man höre die Glocke, oder man höre den Sänger, sondern nur: man höre den Schall seines bewegten Gehörnerfen, und erfahre vermittelt dadurch, und mittelst der Phantasie und bestimmter Schlüsse, dass äussere Objecte in schallender Bewegung seyen. Ich will damit nicht die Volksprache tadeln, oder den Vorschlag machen, dass man in Zukunft nicht sagen sollte: man höre die Glocke u. dergl. Denn man versteht dann unter: *hören*, — *mittelst des Gehörsinns wahrnehmen.* Was nun aber diese Behauptung selbst betrifft, so beweist sie sich ebenso, wie die ähnliche in Ansehung des Auges, durch eine Reihe von Thatsachen. Erstens, wenn dieser Nerfe krank wird oder abstirbt, so wird nicht mehr gehört; wenn das Ohr verschlossen wird, wird wenig gehört, und es würde garnichts gehört werden, wenn nicht die Vibrationen sich durch die festen Theile, vorzüglich durch die Knochen, dennoch bis zu dem Gehörnerfen fortpflanzten; wozu auch noch ein bestimmter Verbindungcanal von dem Munde aus angelegt ist. Wenn man aber auch das Ohr äusserlich schliesst, und den Mund schliesst, und legt z. B. einen beliebig langen Metallstab mit einem Ende zwischen die Zähne, mit dem andern Ende etwan auf einen Resonanzboden eines eben gespielten Instrumentes, so hört man den Ton in einer überraschenden Stärke und Bestimmtheit. Ferner, wir hören allaugenblicklich auf beiden Ohren, folglich Alles, was wir hören, stets zweimal. Davon kann man sich schon dadurch überführen, dass man

sogleich, wenn ein Schall von der Seite kommt, das zunächstliegende Ohr dahinwärts richtet; man kann sich auch dadurch hievon überführen, dass zuweilen beide Ohren verschiedene Hörfähigkeit haben, man also die Sensation des einen von der des andern genau unterscheidet. Auch kann derselbe Schall von demselben Ohre, oder von beiden Ohren zweimal wahrgenommen werden, dreimal, und mehremal. Diess beweist schon die Erscheinung des Echo, welches durch verschiedentlich aufgestellte Schallwände hervorgebracht wird. Es kommt Diess aber auch schon im gemeinen Leben öfters vor, sobald derselbe Schall auf einem verschiedenlangen Wege zu unserm Ohre gelangt. Gesetzt, man ist in einem Zimmer, mehre Treppen hoch, es sind verschiedene Thüren des Zimmers geöffnet, und es würde unten an der Thür ein starker Schall erregt, es rufte Jemand einen Namen, oder man spaltete Holz, so hört man zu allererst den Schall durch's Fenster, dann erst denselben Schall auf dem Wege durch das Haus mittelst der Thüren. Wenn man das eine Ohr offen erhält, das andre Ohr aber mit einem Finger abwechselnd öffnet und schliesst, und irgend ein Schall, z. B. die eigne Stimme des Beobachtenden, rührt beide Ohren, so hört man denselben Schall zweimal, einmal ununterbrochen, stetig gleich stark, ein zweites Mal aber unterbrochen, abwechselnd stark und schwach, sowie der Finger in dem einen Ohre abwechselnd aus- und eingeht, und dabei auf diesem Ohre noch einen eignen Beiklang, ein eignes Gellen oder Schwirren. — Es gehört hieher auch noch die Wahrnehmung, dass das Ohr in sich selbst Schälle entwickelt, dass also das Ohr ein Schallorgan ist, sowie das Auge ein Lichtorgan. Diess zeigt sich erstlich darin, dass heftige Schälle noch lange nachher nachklingen, nachdem die Thätigkeit des schallenden äusseren Objectes gehemmt ist. Ferner zeigt es sich in dem Mitklingen des Ohres bei heftigen Schällen, in dem sogenannten Ohrengellen; dann in dem krankhaften Ohrenklingen, Ohrenbrausen, Sausen, und wie die Kranken weiter diese ihre Empfindungen benennen. Ja es ist gewiss, dass in Ansehung des Ohres ein ähnliches Gesetz stattfindet, als in Ansehung des Auges im Betreff der Farben, dass nämlich im Ohre selbst sogar die Harmonie sich abrundet, und vervollständigt, und bestimmte Töne, die äusserlich nicht gegeben sind, sich im Ohre dazu erzeugen.

So haben wir nun alle einselnen Sinne in einer für unsern Zweck hinlänglichen Ausführlichkeit betrachtet, und wir können jetzt *das allgemeine Ergebniss dieser Untersuchung* aus dem Wahrgenommenen zusammenstellen. Dieses ist: dass ein jeder dieser Sinne selbständig ist, eine ganz eigenthümliche Sensation oder Empfindniss gewährt; dass wir unmittelbar nur eine jede dieser

Empfindungen für sich, selbständig wahrnehmen; dass wir aber diese einfachen Empfindungen, die ansich in den Sinnen des Leibes zerstreut sind, mittelst der Phantasie nach nichtsinnlichen Voraussetzungen in Ein Ganzes der sinnlichen Wahrnehmung zusammenfassen, und dass wir nun dieses Ganze der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmungen in Phantasie an Ein Object zusammennehmen und darauf übertragen; und mittelst des Verstandes und der Vernunft urtheilen und schliessen, dass ausser unserm Leibe eine Objectenwelt dasey, welche selbst ähnliche Eigenschaften habe, als die sind, welche diese einselnen Sinnwahrnehmungen darstellen, und welche mit dem Leibe in unmittelbarer Wechselwirkung stehen. Die Gültigkeit dieser Schlussfolge beruht aber garnicht auf der unmittelbaren sinnlichen Empfindung, und auf der Wahrnehmung derselben, sondern auf nichtsinnlichen Voraussetzungen, die zumtheil bei Betrachtung des Tastgefühlsinnes angegeben worden sind. Woraus also sich ergiebt, dass eine reinsinnliche Erkenntniss unmöglich ist, indem dazu allemal Phantasie, Verstand und Vernunft erfordert wird; dass also auch die sinnliche Erkenntniss nur nach Mafsgabe der Kräfte der Phantasie, des Verstandes und der Vernunft des Wahrnehmenden zur Erkenntniss ausgebildet werden kann, und dass es mithin grundfalsch ist, wenn man behauptet: alles unser Erkennen fange von der sinnlichen Wahrnehmung an; indem vielmehr die sinnliche Wahrnehmung nur dann anfangen kann, wenn schon Verstand- und Vernunfterkenntniss da ist, und waltet. *)

Ehe wir weitergehen, erinnern wir uns noch, dass durch diese bisherige Selbstbeobachtung der äusserlichsinnlichen Erkenntniss garnicht entschieden worden ist, und garnicht entschieden werden konnte, ob die leiblichsinnlichen Dinge ausser uns, oder in uns sind. *Um die Wahrheit des bisher hierüber Wahrgenommenen einzusehen, ist es garnicht nöthig, über die äusserliche*

*) Nach einer Bemerkung des Verfassers sollte hier noch die Lehre vom *Gemeinsinne (dem Gemeingefühle* oder *Gesammtgefühle)* eingeschaltet werden. Da dieser Gegenstand aber bereits in andern Schriften Krause's abgehandelt ist, *(S. Vorless. üb. d. Grundwahrheiten*, S. 61 f.; *Vorless. üb. d. System*, S. 61 f., ausführlich aber in den später erscheinenden *Vorlesungen über Psychologie)*: so bemerke ich nur kurz Folgendes. Unter *Gemeinsinn* versteht *Krause* die ungetheilte Sinnwahrnehmung des Leibes, als ganzen, durch welche der Leib, als ganzer, noch ausser und über den Wahrnehmungen der einselnen Sinne, seiner Lebenzustände — sowohl nach der Art, in Gesundheit, Krankheit, Bedürfniss und Sättigung, als auch nach der Grösse, in Kraft und Schwäche — inne wird, und in welcher die Thätigkeiten der einselnen Sinne nach ihrer Beziehung zum ganzen Leibe aufgenommen werden. In letzterer Hinsicht erscheint der Gemeinsinn zugleich auch als *Allvereinsinn*, da er in der ersteren der *Ursinn* ist, welcher uns die Regungen des Leiburtriebes (Instinctes) zum Bewusstseyn bringt. Anm. d. H.

Sachgültigkeit der sinnlichen Wahrnehmung zu urtheilen; denn auch ohne dieses Urtheil wird der Gegensatz des phantasirten und geträumten Sinnlichen anerkannt, und dieser Gegensatz bleibt bestehen, es mag das leiblichsinnliche Wahrgenommene innerhalb, oder ausserhalb des Geistes, oder des Ich, daseyn. So, wie wir es bishieher gefunden haben, geht es bei der Bildung unserer sinnlichen Erkenntnisse zu, und so verfahren wir geistlich dabei; — dieser Hergang, und dieses Verfahren wird unmittelbar anerkannt in der selbstschauenden Wahrnehmung. — Jene wichtige Frage aber, nach der *äusserlichen* Sachgültigkeit unserer leiblichsinnlichen Anschauungen, ist dadurch nicht entschieden, und muss daher weiter unten nochmals vorgenommen werden.

Zweites Capitel.

Von der innerlichsinnlichen Erkenntniss. (Aesthetik des inneren Sinnes).

(Abriss S. 31 — 35; Vorless. üb. d. Grundw. S. 132 — 138; Vorless. üb. d. System S. 192 u. 197 — 201).

Nachdem wir nun die leiblich- oder äusserlichsinnliche Erkenntniss ihrer Wesenheit und ihrer Ausbildung nach betrachtet haben, wenden wir uns zu dem zweiten Gebiete der sinnlichen Erkenntniss, d. i. zu der innerlichsinnlichen Erkenntniss, welche der Geist in sich selbst bildet und schaut. Das also, was wir jetzt zustandebringen wollen, ist *die analytische Aesthetik des inneren Sinnes*, oder die analytische Aesthetik der Welt der Phantasie, — des in Phantasie gegebenen Sinnlichen. Wir verstehen nämlich unter Phantasie das geistliche Vermögen, Vollendet-Endliches, Bestimmtes, Individuelles im Geiste erscheinen zu lassen, oder sichtbar zu machen, eigentlich es zu bilden und zu schauen. Das Wort: *Phantasie*, kommt von φαίνω, welches ebenso gut heisst: *sichtbar machen*, als: *sichtbar seyn*. Daher kommt φαντάζω, *ich mache, dass etwas erscheint, sichtbar ist*, daher φαντάζομαι, *ich bilde mir ein im inneren Sinne*, aber auch zugleich: *ich beschaue das Gebilde*. Daher nun φαντασία, welches ursprünglich *die Thätigkeit des inneren Bildens* bedeutet — so wie es auch *Aristoteles* braucht —, hernach aber auch *das innerliche Gebilde* heisst, wie wir jetzt auch noch sagen, *eine Phantasie*, z. B. eine musikalische, welches etwas innerlich Gebildetes heissen soll. Dieser Gegenstand nun, das innerliche Bilden des Sinnlichen und die inneren sinnlichen Gebilde selbst, ist für die Wissenschaft der Logik grundwichtig; ansich schon, weil dadurch das bestimmte Gebiet der innerlichsinnlichen Erkenntniss gegeben ist; aber auch in 56.

einer doppelten Beziehung: erstlich in Beziehung zu Verstand und Vernunft, dass man das Verhältniss des innerlich Sinnlichen zu dem innerlich Nichtsinnlichen richtig erkenne; zweitens aber in Beziehung auf die äusserlichsinnliche Erkenntniss, welche, wie wir schon gefunden haben, ohne Thätigkeit der Phantasie garnicht zustandekommen kann. Gleichwohl aber ist diese Lehre nicht nur in der Logik, sondern auch in der Seelenlehre, oder Psychologie, noch gar sehr vernachlässigt und dahinten; daher kommt es, dass über die Phantasie und die Phantasiewelt viele Grundvorurtheile, welche sich bei genauer Betrachtung als irrig erweisen, allgemein verbreitet sind und herrschen. Hier will ich nur einige nennen, um zu veranlassen, gerade auf diese Hauptpuncte in der nun folgenden Betrachtung genau hinzusehen. So sagt man gewöhnlich: „die Welt der Phantasie ist ganz das Werk des Geistes, eine lediglich willkührliche Schöpfung.“ Dagegen erklärt sich zuförderst der Künstler, und der Dichter, indem er behauptet, dass sein Schaffen in der Welt der Phantasie ihm durch göttliche Begeisterung komme. Ferner sagt man: „alle Gebilde der Welt der Phantasie sind nur Einbildungen, ohne Wesenheit und Wirklichkeit, ohne Realität,“ — und doch sind sie schön, oder können es wenigstens seyn; und doch dienen sie als Vorbilder für alle, auch äusserliche, Thätigkeiten, für alles äussere Wirken, — für alle Praxis. — Ferner sagt man: „die Welt der Phantasie enthält garnichts, was nicht schon in den äusseren Sinnen wahrgenommen wäre, — nichts ursprünglich Neues;“ — und doch werden täglich von mechanischen Künstlern neue Erfindungen gemacht, doch stellen täglich schöne Künstler noch nie Gesehenes und nie Gehörtes äusserlich dar. Ferner sagt man: „die Phantasie ist der Grund und Hauptsitz aller Schwärmerei, „alles phantastischen Unwesens, alles Fanatismus, alles Excentrischen, u. s. w.;“ — und doch ist die Thätigkeit der Phantasie nur im Dienste des Verstandes und der Vernunft, und wird in ihrem Wirken durch den Verstand und die Vernunft bestimmt. Es scheint ja also vielmehr der Grund einer schwärmerischen, phantastischen Phantasie in dem schwärmerischen Verstande und der schwärmerischen Vernunft liegen zu müssen, welche beide die Ordner und Regierer dieser Thätigkeit sind, und seyn sollen. — Wenn z. B. der Mensch schwärmerisch träumt von einem Himmel und von einer Hölle, von einer Freudenwelt und Qualwelt nach dem Tode, wenn er sich einbildet, wie er im Himmel Gott sinnlich erblicken werde, — so ist seine Phantasie nicht im Dienste der reinen Vernunft und des gebildeten Verstandes, sondern der wähnenden Vernunft und des irrenden Verstandes; er erkennt die Wesenheit Gottes nicht, sonst würde er nicht Gott

sinnlich anzuschauen hoffen; er hat nicht gründlich nachgedacht über Gottes Gerechtigkeit, über Lohn und Strafe; und er hangt noch den Antrieben von Lust und Schmerz, von Furcht und Hoffnung nach. Sowie bei äusseren sogenannten Sinntäuschungen der reine Sinn unschuldig ist, so auch bei sogenannten Phantasietäuschungen die Phantasie. — Vielmehr die unbesonnene Vernunft und der ungebildete Verstand sind die argen Schwärmer; oder richtiger gesagt: die Unvernunft und der Unverstand sind der Quell aller schwärmerischen Phantasiebilder, aller Phantasterei und alles Fanatismus. Doch wir werden durch die Betrachtung des Gegenstandes selbst sehen, wie es sich mit allen diesen Annahmen verhalte. Selbst *Kant* hat die Theorie der Phantasie überaus vernachlässigt, und gerade dadurch ist sein System von einer Seite fehlerhaft geworden; gerade daher kommt es, dass er von der andern Seite die Wirksamkeit der Phantasie blind bewundert, indem er in der Kritik der reinen Vernunft ausruft: der Schematismus der Begriffe durch Einbildungskraft seye ein schwerlich jemals zu durchschauendes Geheimniss. Und doch hatte damals ein anderer Forscher, *Tetens*, in seinem „*philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*," welcher im Jahre 1777 erschien, schon einen schätzbaren Anfang gemacht, die Phantasie und die Welt der Phantasie, in einer gründlichen analytischen Betrachtung genauer zu erforschen und zu würdigen; — ein Werk, woraus nicht nur *Kant* hätte Vieles lernen gekonnt, sondern welches auch noch lange nicht genugsam erwogen ist. —

Gehen wir also zur Sache, und betrachten zuerst unsern Gegenstand als Ganzes und im Allgemeinen. — Blicke ich in dieser Hinsicht in mich selbst, so nehme ich in mir wahr eine in der Zeit stetige Reihe des vollendet bestimmten Endlichen, also Sinnlichen, welche Reihe ich immer vorfinde, aber in welche Reihe ich selbstthätig allaugenblicklich einwirke. Diess nun wahrzunehmen, dass die Reihe des Innerlichsinnlichen eine innere schon gegebene ist, und eine in der Zeit ununterbrochne oder stetige, Das ist hier die Hauptsache. Dass aber eben diese Reihe eine stetige seye, davon wird sich Jeder überführen, der Folgendes wahrnimmt. Im wachenden Zustande erstlich ist die Phantasie allaugenblicklich geschäftig; denn wenn wir Aeusserlichsinnliches anschaun und denken, so müssen wir es allemal in Phantasie aufnehmen. Denken wir aber uns selbst, so entwerfen wir auch unwillkührlich ein Phantasiebild von uns, als individuellem Wesen. Und denken wir Nichtsinnliches, Begriffe und Ideen, so finden wir uns dabei unwillkührlich auch in Phantasie thätig; denn die Phantasie stellt sogleich ein sinnliches Bild dem Begriffe unter. Denken wir z. B. den Begriff: Mensch; — sogleich steht,

ohne Absicht ein unbestimmtes Phantasiebild im Geiste da, ein Schem oder Schema dieses Begriffs — ein *Begriffbild.* Diess findet sogar bei dem Denken unendlicher Gegenstände statt. Denken wir z. B. den unendlichen Raum, so finden wir, dass wir unwillkührlich in Phantasie im Raume hin und her fahren, und die Erstreckungen (Dimensionen) des Raumes in einem bestimmten Bilde vollziehen. Alle Betrachtungen der mathematischen Wissenschaft z. B. sind nichtsinnlich, und haben, als solche, mit der Welt der Phantasie nichts gemeinsam. Aber der Mathematiker, mag er in seinem Gebiete das Abstracteste denken, gleich gesellt sich in Phantasie ein endliches Schema bei, und so wesenlich ist diese Thätigkeit der Phantasie, dass ein Geometer garnicht in seinem nichtsinnlichen Wissen vorwärts kommen würde, wenn er nicht Alles durch bestimmte Constructionen, in bestimmten Schematen, sich anschaulich machen wollte. Es ist also die Phantasie im Wachen unablässig thätig, wir mögen uns diese Thätigkeit in's Bewusstseyn bringen oder nicht. Dasselbe gilt auch von dem Zustande des Schlafs, soweit wir uns dessen im Wachen erinnern. Viele meinen, es sey die Phantasie überwiegend thätig im Traume. Diess aber ist im Allgemeinen nur ein Schein, denn auch im Traume ist Verstand und Vernunft stets wirksam, auch im Traume ist Gefühl und Wille unablässig bestimmt und mitbestimmend, und nur insofern ist im Traume die Phantasie überwiegend, als die Welt der Phantasie gebildet und geschaut wird, ohne die Anschauung der äusserlichsinnlichen Objecte in der Natur dabei, als solche, zu berücksichtigen, und mit bestimmtem Bewusstseyn in Obacht zu nehmen. Dabei aber ist doch zu bemerken, dass der Geist auch im Traume äusserlichsinnliche Wahrnehmnisse in sich aufnimmt, nur aber sie, so lange er schläft, nicht als äussere unterscheidet. Diejenigen, die mit offenen Augen schlafen, nehmen Alles, was in ihren Augen sich spiegelt, leicht in die Welt des Traumes auf, und Wer sich beim Einschlafen scharf beobachtet, wird finden, dass seine ersten Träume meist aus dem Aeusserlichsinnlichen, was ihn umgiebt, zusammengewoben sind; sowie die Träume, die dem völligen Erwachen vorhergehn, meist aus den sinnlichen Grundbestandtheilen der äusserlichsinnlichen Wahrnehmung gebildet werden. Besonders nehmen wir in den Traum auf, Was wir während des Schlafs mittelst der stets offenen Ohren wahrnehmen; und bilden die äusserlich verursachten Schälle mit Freiheit um, und knüpfen oft daran eine ganze Geschichte, die wir träumen. Um Diess zu erläutern, erwähne ich nur Ein Beispiel davon. Ich schlief in einem Zimmer, worin Jemand soeben auf dem Pianoforte spielte; ich nahm also dieses Spielen in den Traum auf, und

träumte, das Instrument spiele sich selbst; durch diesen sonderbaren Gedanken veranlasst, wachte ich auf, und hörte nun, dass Das, was ich innerlich gehört hatte, dasselbe Tonstück war, was soeben noch fortgespielt wurde. —

Aus allem Diesem ersehen wir, dass die Thätigkeit der Phantasie stetig und ununterbrochen wirkt, dass uns also auch immer ein bestimmter Theil der inneren Welt der Phantasie gegenwärtig ist, welchen wir als gegebnen freithätig beschauen.

Sehen wir nun zunächst auf Das hin, was diese Welt der Phantasie enthält, so finden wir zunächst: *diese Welt enthält auch Leiblichsinnliches, im Raum Ausgedehntes und in der Zeit Gestaltetes*, ganz nach Aehnlichkeit alles Dessen, was sich uns in den Sinnen des Leibes darstellt. Ein Theil also dieser Welt der Phantasie ist im Raume befangen, und wird als materiell, als stoffig, geschaut, und diess ist, wie wir früher sahen, gerade das Bedingniss der Möglichkeit, dass wir die äusseren Sinne des Leibes auslegen, und die äusseren Objecte im Raume mittelst ihres inneren Nachbildes erkennen lernen. Dass dieses Innerlichleibliche dem Aeusseren von uns gleichwesenlich geachtet wird, sehen wir vorzüglich im Traume, wo uns die Gebilde unsrer Phantasie ebenso anwirken, als die äusseren Dinge in Stoss und Druck, in der Wärme und Kälte, in Licht und Schall, in Geruch und Geschmack und Tastgefühl. Freilich wissen wir wachend, dass dieses Leibliche bloss ein Inneres ist, und keinesweges eine *äussere* (objective) Sachgültigkeit hat; aber es ist hier nur die Rede davon, dass das innere Leibliche seiner Wesenheit und seinen Thätigkeiten nach dem Aeusserlichleiblichen ähnlich gefunden werde. —

Diess nun ist das eine Gebiet der Welt der Phantasie, aber nur ein untergeordnetes; denn die Welt der Phantasie befasst auch solches Sinnliche, vollendet Bestimmte, welches an sich nicht räumlich ist, z. B. ganz bestimmte Gedanken, die, als solche, nicht räumlich sind, selbst wenn ihr Inhalt ein Räumliches, oder sogar der Raum selbst ist; ferner ganz bestimmte Gefühle jeder Art, nicht nur leiblichsinnliche Gefühle, sondern auch geistlich-nichtsinnliche, wie das Gefühl der Liebe, das Gefühl des Schönen, des Guten, — in vollendet endlicher Bestimmtheit in jedem Augenblicke; ferner vollendet endliche, bestimmte Willenacte, welche als solche zum Raume gar keine Beziehung haben, sondern die vollendetendlich bestimmte höchste innere Thätigkeit des Geistes selbst sind. Phantasire ich mir z. B. einen bestimmten Menschen mit bestimmtem Charakter, wie der Dichter, auch der Maler und Bildhauer, thut, so kommt freilich in diesem Phantasiebilde jener individuell bestimmte Mensch auch als leiblich-

individuelles Wesen vor. Ich phantasire ihn mit einem bestimmten Leibe innerhalb einer bestimmten Natur, die ich als eine ihm äussere mir vorstelle. Ich phantasire auch ganz bestimmte leibliche Kraftäusserungen dieses Menschen, aber ich phantasire auch seine ganzbestimmten inneren geistlichen Zustände, seine ganzbestimmten Gefühle, ganzbestimmten Willenhandlungen, als worin mir dann eben dieser Mensch als ein individualisirter, bestimmter, Charakter erscheint. Oder ich phantasire z. B. einen bestimmten Staat, so kommt darin freilich auch Leiblichsinnliches vor, aber auch noch mehres, unendlichbestimmtes Geistliches; und ich phantasire mir das Recht selbst, wie es auf eine ganz individuelle Weise in einer phantasirten Gesellschaft von Menschen hergestellt geschaut wird. Aber das Recht selbst ist ja nichts Sinnliches, obschon es zumtheil auch in leiblichsinnlichen Verhältnissen erscheint. Mithin ist das Leibliche in der Welt der Phantasie nur ein einselnes untergeordnetes Theilgebiet dieser Welt der Phantasie.

57. Nachdem wir nun die Welt der Phantasie im Allgemeinen betrachtet haben, beziehen wir sie zunächst auf unsre Thätigkeit, welche Thätigkeit in dieser Welt der Phantasie sich schaffend oder bildend verhält. Das erste Wahrnehmniss dabei ist, dass wir, soweit wir uns erinnern, immer schon eine fertige Welt der Phantasie in uns vorfinden, dass also unsre in dieser Welt bildende und schaffende Kraft keinesweges als der Grund der ganzen Reihe des Phantasielebens gefunden wird, sondern nur als eine Kraft, die das Vorhandene umbildet, und Neues dazubildet. Und was dabei die Beziehung zu unserm Willen betrifft, so ist die bildende Kraft des Innerlichsinnlichen allerdings vom Wollen abhangig; gleichwohl aber wirkt sie nach ihren eigenen Gesetzen. Ueberhaupt kann ich mit Freiheit des Willens auf diess oder jenes in meiner Phantasiewelt Gegebene hinschaun. Ich kann davon, Was ich soeben will, auffassen (percipiren), ich kann es auch nach gewissen Zweckbegriffen weiterbestimmen (determiniren). Und so kommt mir Erkenntniss dieses inneren Sinnlichen zustande, in einer zusammenhangenden inneren Erfahrung (subectiven Empirie). Aber bei diesem Beschauen und Auffassen und Weiterbestimmen des Innerlichsinnlichen verhalte ich mich ebenso, wie in Ansehung des Aeusserlichsinnlichen. Ich fasse nur einen Theil von Dem auf, was mir soeben jedesmal in der Welt der Phantasie vor dem Geiste steht, einen andern Theil lasse ich unbeachtet. Meine Reflexion geht in dieser inneren Phantasiewelt frei hin und her, Einiges auffassend, Anderes nicht beachtend. Diess bemerken wir vorzüglich im Traume, aber es ist auch im Wachen der Fall. Wenn z. B. ein Mathematiker in

seiner Phantasie ein sehr zusammengesetztes Schema für Raumconstructionen entwirft, so können daran wohl hundert Linien hin und her gezogen, und noch mehre Puncte daran wesenlich seyn, aber es werden stets nur einselne Puncte und einselne Linien die Gegenstände seiner Reflexion ausmachen; er wird zwar bestrebt seyn, das Ganze anzuschaun, aber doch wird er bald auf diese Linie, bald auf jene achten. Daher zeigt sich ein grosser Unterschied zwischen den Phantasiegebilden und der Phantasiekraft, indem bei dem Einen die Phantasiebilder selbst reicher sind, als bei dem Andern, der Eine aber auch mehr Unterscheidunggabe hat, und grössere Fähigkeit, die Bilder langehin lebendig zu erhalten, als der Andre. Beziehen wir nun aber auch diess Innerlichsinnliche auf unser Gefühl und Gemüth, so finden wir uns dadurch gerade so bestimmt, wie durch das Aeusserlichsinnliche in Lust und Schmerz, in Neigung und Abneigung, nur mit dem Unterschiede, dass die leiblichsinnliche Lust und der leiblichsinnliche Schmerz, *als solche*, eben bloss leiblich sind und bleiben; dagegen in der Welt der Phantasie, wo wir auch das geistliche Leben individuell mit Freiheit bilden, Lust und Schmerz auch geistlich ist, wobei das merkwürdige Verhältniss vorkommt, dass wir mittelst des Aeusserlich-Leiblichsinnlichen, und zwar besonders mittelst der Sprache und der Geberdung, veranlasst werden, uns innere geistliche Bilder zu entwerfen von der geistlichen Individualität und den geistlichen Handlungen anderer Menschen, so dass wir auch in Ansehung ihrer dann geistliche Lust und geistlichen Schmerz empfinden.

Da wir nun auch die Beziehung der Phantasiewelt zu unsrer Thätigkeit und zu unserm Gemüthe im Allgemeinen erkannt haben, so wollen wir diesen Gegenstand nun in seiner inneren Mannigfalt betrachten; und zwar sowohl in Ansehung der Phantasiethätigkeit als auch in Ansehung der Phantasiegebilde.

Die *ganze Thätigkeit und Kraft, das Innerlichsinnliche zu gestalten und zu bilden, nennen wir Einbildungkraft* (Einbildkraft), welches Wort man gewöhnlich bloss als *Hineinbildungkraft* versteht, weil man nach einem gewöhnlichen Vorurtheile annimmt, dass alles Innerlichsinnliche von aussen hineinkomme. Allein das Wort: *ein*, bedeutet hier sowohl *in*, als *hinein*; denn in der alten deutschen Sprache bedeutet: *ein*, und: *in*, ganz Dasselbe, z. B. in Einwohner, statt Inwohner, Eingeweide, statt Ingeweide; ebenso würden wir nach unserm jetzigen Sprachgebrauch sagen müssen: Inbildungkraft (Inbildkraft); und da das Wort: *dichten*, ganz im Allgemeinen heisst: etwas Individuelles innerlich bilden und gestalten, so kann man diese ganze innere Thätigkeit auch: *Dichtungkraft* oder *Gedichtkraft*, Dichtkraft, oder Indichtkraft, nennen.

Mit dem gewöhnlichen Vorurtheile, dass das Innerlichsinnliche von aussen hinein in den Geist komme, scheint auch die lateinische Benennung: *imaginatio (Imagination)*, übereinzustimmen, wovon der Urling: *im-*, noch in *imitari*, nachahmen, übrig ist, auch wohl in *aem-ulus*; aber *im-* ist unser deutsches *ahm*, welches indess meist nur als *nachbilden* verstanden wird.

Sehen wir nun bestimmter auf die unterschiedenen Aeusserungen oder Erweise der Einbildkraft hin, so verhält sich diese Kraft auf doppelte Weise: 1) ursprünglich ihre Gebilde erzeugend, schaffend, *productiv*; 2) aber nacherzeugend, nachahmend, nachbildend, *reproductiv*. Merken wir auf *das Erste* zunächst, *dass die Einbildkraft eine urschöpferische, originelle, Kraft ist*, so erweist sie sich als solche in folgenden Wahrnehmnissen oder Thatsachen des Bewusstseyns:

Zuerst dadurch, dass die Phantasie unmittelbar Dasjenige bildet, was allgemeinen Schaunissen, oder Begriffen, gemäss ist, dass sie unmittelbar nach den Vorschriften des Verstandes und der Vernunft arbeitet. Z. B. der Geometer schaut allgemeine, ewige Wahrheiten, und alle die sinnlichen Bilder, oder Figuren, werden gebildet nach Maſsgabe der Begriffe, wie Jeder in sich unmittelbar finden wird. Man sagt wohl, hiewider einwendend, „der Geometer habe ja aber doch in der äusseren Sinnlichkeit Puncte und Linien und Figuren und endliche Räume gesehen, nun bilde er nach seinen wissenschaftlichen Bedürfnissen Dasjenige sich wiedererinnernd nach, was er äusserlich auch schon gesehen“. Aber so ist es nicht, wie ein Jeder aus folgenden drei Gründen abnehmen kann. *Erstens*: sein unmittelbares Bewusstseyn seiner bildenden Thätigkeit zeigt ihm, dass er sich gar dabei an nichts erinnert, was er gesehen hat, sondern dass er unmittelbar Das freithätig vollzieht, was der Begriff fordert. *Zweitens*: wie konnte er denn das im äusseren Sinne des Gesichts und des Tastgefühls Gegebene als räumlich bestimmt anschauen? — Wie wir oben fanden, nur dadurch, dass er schon in Phantasie alle drei Erstreckungen des Raumes vollziehen kann. Es ist also vielmehr ganz umgekehrt hiemit so: dadurch, dass jeder Geist ursprünglich ein Geometer ist, dadurch kann er erst bestimmte Gestaltungen, welche an äusseren Dingen daseyn mögen, reinsinnlich auffassen. Aber *drittens* der Geometer bildet auch in Phantasie Gestalten, die er äusserlich nie gesehen haben *kann*. Denken wir z. B. an die Construction der krummen Linien, so verfährt der analytische Geometer dabei nach allgemeinen Begriffen, die in Formeln dargestellt sind; nach diesen Formeln bringt er nach und nach ein Schema von den verschiedenartigsten Krümmungen zustande, die er vorher weder *innerlich* phantasiren

konnte, weil er die Begriffe davon gar nicht hatte, noch auch äusserlich anschauen konnte, weil die Natur solcherlei krumme Linien garnicht darzustellen vermag. Und betrachten wir ebenso das Gebiet der freien Poesie, so ist sich der Dichter unmittelbar bewusst, dass seine Gebilde nicht aus der Wirklichkeit entnommen sind, — es sey denn, dass er Aeusserlichwirkliches schildern wolle, sondern dass seine Gebilde rein nach der Idee der Schönheit und des Lebens entworfen werden. Daher dann auch seine eigne Bewunderung, oder die Bewunderung aller Deren, die das in Sprache ausgedruckte poetische Kunstwerk innerlich nachschaffen. Denken wir sogar den bloss mechanischen Künstler, so gestaltet auch dieser zuerst in Phantasie sein nützliches Kunstwerk, rein nach Begriffen, und er verhält sich allemal dabei erfindend, sofern ein neues mechanisches Kunstwerk gebildet wird. Denn die Natur bringt keine solche Kunstwerke hervor. Denken wir die künstlichste Uhr, und erforschen, wie ein Phantasiebild dieser Uhr entstehen konnte, so liegt dabei der Zweck der Zeitmessung zum Grunde; nach diesem Zweck ist diess ganze Geräth durch und durch bestimmt, für diesen Zweck sind die Naturkräfte in Anspruch genommen, und nach den Begriffen berechnet; dadurch wird auch die Lage und die Gestalt des kleinsten Theiles dieses Kunstwerks bestimmt, und erst Der, der diesen Zweck fassen konnte, und der die Naturgesetze weit genug erkannte, konnte ein solches inneres Bild für dieses Kunstwerk sich schaffen, und diesem innerlichen Bilde gemäss vermochte er dann, die wirkliche Uhr äusserlich zu construiren; und während der Künstler sie baut, ist das Bestimmende nicht das äusserlichsinnliche Bild, sondern das ihn bei der Arbeit Leitende, das Vorangehende, ist sein inneres Phantasiegebilde des herzustellenden Kunstwerkes, welches er rein nach jenem inneren Zweckbegriff auf das Geheiss der Vernunft und des Verstandes urthätig schaffen konnte. *Es ist also die Phantasie ursprünglich schaffend (productiv), nicht bloss ihr von aussen Dargebrachtes nachahmend, (nicht bloss oder erstwesenlich und überwiegend reproductiv).* Aber allerdings ist sie *auch nachbildend*, *nachahmend*, *wiederhervorbringend und erneuernd*, und zwar *in doppelter Hinsicht.* Einmal nämlich ahmt sie nach *das innerlich schon Gegebene*, zweitens aber ahmt sie nach *Das*, *was in den Zuständen der äusseren Sinnglieder für die äusserlichsinnliche Wahrnehmung gegeben ist.*

Sie ahmt also *erstens* Innerlichsinnliches nach; denn ein Jeder vermag es, seine früherhin gestalteten Phantasiegebilde nochmals beliebig zu erneuern, indem er sich vorsetzt, selbige gerade so zu erneuern, wie sie schon früher gebildet und geschaut wurden. Z. B. der Geometer kann sich vornehmen, einen früherhin gebil-

deten Schematismus noch einmal nachzubilden. Jedoch ist diess nicht nothwendig, denn er kann auch jedesmal jeden Schematismus unmittelbar nach dem Begriffe neuschaffen, sowie er es das erste Mal konnte, und musste. — Auch erweist sich die Phantasie innerlich-nachbildend unmittelbar nach Anlass der Sprache, worin Schilderungen innerer Phantasiegebilde mit Worten enthalten sind. Indem ich z. B. ein Gedicht lese oder höre, bilde ich unwillkührlich, zumtheil auch mit bewusster Freiheit, alles Das nach, was der Geist des Dichters in seiner Phantasie ursprünglich geschaffen hat; aber dabei verhalte ich mich in gewisser Hinsicht dennoch selbstschöpferisch, urbildend, denn ich kann in die Phantasiewelt des Dichters selbst nicht hineinschauen, sondern er giebt mir nur Worte, welche seine innere Schöpfung bloss bezeichnen, und mir einen freien Anlass geben, selbige ebenfalls zu schaffen. Aber insofern verhalte ich mich dabei nicht urschöpferisch, als mir die Ideen und Begriffe in Worten dargezeichnet werden, denen als Vorbildern *(prototypis)* jene innere Schauung des Dichters als wesenhaftes Gegenbild (Ausbild, *ectypus)* entsprochen hat. Daher jener grosse Unterschied in der Auffassung von Dichterwerken. Wer sie nachbilden soll, muss selbst ein Dichter seyn, er muss die ähnliche Phantasiestärke, die ähnliche Phantasiethätigkeit in sich haben, oder vielmehr seyn, die der Dichter hat (ist). An Jedem also, der an Geist, Gemüth und Phantasie arm ist, wird daher ein grosses und schönes Dichterwerk fruchtlos vorübergehen.

Zweitens aber verhält sich die Phantasie auch nachbildend in Ansehung der bestimmten Zustände der äusseren Sinnesorgane. Indem ich z. B. jetzt geistlich hinblicke auf das Bild in meinem Auge, so unterscheide ich das im Auge Gegebene mit voller Bestimmtheit von Dem, was ich zu gleicher Zeit soeben innerlich phantasiren mag. Allerdings vollziehe ich erst dieses, bloss in der Fläche ausgedehnte, Bild des Auges in Phantasie, allerdings vereine ich damit mein inneres Phantasiebild davon, aber ich unterscheide es doch, und ich weiss, dass ich mich dabei nachbildend verhalte. Indem ich z. B., wie man sagt, diese Säule sehe, enthält mein Augenbild nur eine perspectivische Darstellung der vorderen Seite derselben, und diess Bildlein ist auch nicht rund, so wenig, als das der gemalten Säule; aber unwillkührlich vollziehe ich in Phantasie das Rundbild dieser Säule. Dazu geben mir allerdings die Wendeschatten in dem Augenbilde derselben Anlass, und so sehe ich im Geiste um diese Säule herum, indem ich das Bild davon in Phantasie vollende; aber ich weiss es auch, dass ich mich dabei bloss nachahmend verhalte. Und wenn ich nun mein Auge schliesse, so kann ich ein reines Phantasiegebilde,

welches der Gestalt dieser Säule entspricht, innerlich erneuern und es festhalten. Das ist dann ein rein innerliches Nachbild des zuvor äusserlich erschienenen Vorbildes. Aber sofern nun dieses Bild in mir, auch bei geschlossenen Augen, dasteht, oder auch, sofern es mir etwan im Traume wiedererschienen, ist es doch *mein* Bild, es ist im Geiste da, es ist nicht etwan ein blosser Abdruck oder Eindruck, wie man oft sagt, jener wirklichen Säule ausser mir, sondern es besteht nun selbständig im Geiste. Auf solche Weise ist mithin die Einbildkraft innerlich sowohl productiv als reproductiv, sofern sie sich aber auf Aeusserlichsinnliches bezieht, darunter auch auf äusseres Geistliches, sofern ist sie überwiegend nachschaffend, reproductiv.

Zunächst nun kommt zu betrachten die Verschiedenheit der Thätigkeit der Phantasie, welche daraus entsteht, ob es darauf ankommt, ein rein Individuelles zu schaffen und anzuschauen, oder ob es die Absicht ist, einen Begriff zu versinnlichen, das ist, ein Allgemeines sinnlich in einem Einselnen darzustellen oder zu versinnbilden. Freilich ist Alles, was in Phantasie da ist, individuell; aber es kommt auf die Absicht an, ob es um der Individualität willen, oder um eines Begriffs willen gebildet ist. Diess giebt den Unterschied der dichtenden Phantasie vorzugweise, der eigentlich *poetischen Phantasie*, und der begriff-versinnlichenden oder *schematisirenden Phantasie*, welche man gewöhnlich zum Unterschiede *Imagination* nennt. — Die Einbildkraft der ersten Art, 58.
wo es auf das Individuelle, als Individuelles, ankommt, welche im Allgemeinen *die dichtende* genannt werden kann, *ist selbst wieder zweifach.* Denn ihre bestimmten Gebilde beziehen sich *entweder* auf das gewöhnliche Leben, *oder* es sind Kunstgebilde, und zwar für die nützliche, oder für die schöne Kunst. Zuförderst also arbeitet die freie Phantasie für die Dichtung, für die Poesie, wo dann die Phantasiegebilde in freier Schönheit erscheinen, und dann weiterhin verschieden sind nach der verschiedenen Darstellung der Poesie in den einselnen darstellenden Künsten: in der Kunst, welche rein das Gemüthleben, als solches, schildert, der Musik; dann in den gestaltenden Künsten, die man vorzugweise die bildenden nennt, vornehmlich in der Rundbildkunst oder Bildhauerei, und in der Malerei; endlich in der Vereinigung der Poesie, wie sie in Sprache erscheint, mit den bildenden Künsten, in welcher Vereinigung die Kunst eine freie, schöne Darbildung des ganzen Lebens ist, als dramatische Kunst. Jeder Schönkünstler ist Dichter, auch der Tonkünstler und der bildende Künstler. Denn die bestimmten, auf Einen Sinn beschränkten Darstellungen jeder besonderen Kunst sind nur einselne Schilderungen der inneren Poesie des Künstlers. In der Schönkunst also wirkt

die individualisirende Phantasie frei zu Gestaltung des Schönen, als des Göttlichen, nach Ideen; aber in der nützlichen Kunst dagegen wirkt die Phantasie gebunden an die Wesenheit des Begriffs, wonach das Gebilde einem bestimmten ihm äusseren Zwecke angemessen seyn muss. Insofern kann man sagen, dass die dichtende Phantasie in der nützlichen Kunst mit Nothwendigkeit bildet.

Was nun aber den zweiten Erweis der Phantasiethätigkeit betrifft, wonach sie das Ewige und Allgemeine versinnbildet, oder wie man gewöhnlich sagt, wonach sie *Imagination* ist, so ist dieser Erweis der schöpferischen Thätigkeit des Geistes auch wieder ansich wesenlich und für unser ganzes Leben nicht weniger wichtig, als die dichtende Phantasie.

Zuerst lassen Sie uns die Thatsachen des Bewusstseyns betrachten, die hierüber ein Jeder in sich findet. — So wie wir irgend ein Allgemeines, irgend einen Begriff, denken, so stellt sich, auch noch ohne Absicht, ein sinnliches Bild, oder Sinnbild, (Schem, *schema*), für diesen Begriff ein. Denken wir z. B. den Begriff: Baum; — wenn wir nun hinsehen, werden wir finden, sogleich gesellt sich ein Bild hinzu, worin dieses Allgemeine, die Wesenheit des Baumes, in individueller Bestimmtheit erscheint, worin also, wie man sagt, dieser Begriff schematisirt wird. Dieses *Begriffbild*, oder *Schema*, wie sieht es denn aus? Sie werden finden — *unbestimmt, und doch bestimmt*, das ist, *auf eine bestimmte Weise unbestimmt.* Denke ich nämlich den Begriff: Baum, ich meine den Begriff des Baumes überhaupt: so bleibt unbestimmt, ob es ein Eichbaum, ein Tannenbaum, u. s. w. ist. Demnach darf auch mein Schema dafür, als Schema, keine überflüssige Bestimmtheit enthalten. Daher erscheint mir dieses Schema, welches sich sogar ungerufen einstellt, etwa so, als erblickte ich von ferne einen Baum, wovon ich noch nicht unterscheiden kann, was für einer es ist. Ebenso geht es, wenn man z. B. den Begriff: Thier, denkt. Da stellt sich auch so ein bestimmtes Schema ein, man kann aber nicht sagen, ob es ein Pferd, oder ein Hund, oder Was es ist, sondern es sieht aus, wie im Nebel und in weiter Ferne geschaut. Wenn dagegen, um den Begriff: Baum, zu erläutern, oder zu versinnlichen, ich Jemand hinweise auf einen eigenleblich (individuell) bestimmten Baum, der soeben vor mir stünde, so ist Das kein *Schema*, kein *Begriffbild*; Das ist ein vollendet individuelles Bild, vielmehr also ist es dann ein *Beispiel*, ein *Exempel.* Denken wir nun, es werde hernachmals der Begriff: Baum, näher bestimmt, es solle z. B. der Begriff: Nadelbaum, seyn, so stellt sich sogleich wieder ein schon etwas bestimmteres Schem ein, woran aber noch nicht zu erkennen ist, was für eine

Art von Schwarzholz oder Nadelholz gedacht wird. Sowie also das Allgemeine weiter besondert wird, wird auch das Begriffbild, (das Schema) nach und nach bestimmter. Das beste Beispiel zur Erläuterung dieses Grundverhältnisses der Verstandes- und Vernunftthätigkeit zu der schematisirenden und imaginirenden Phantasie ist die geometrische Speculation, zumal wenn der Denker auf Erfindung ausgeht. Gesetzt, es ist für eine krumme Linie ein analytischer Ausdruck gegeben, welcher, wie man sagt, *discutirt* und *construirt* werden soll, so ist anfangs das Schema davon noch sehr unbestimmt; sowie aber das in dem Begriff Enthaltene bestimmt an dem Raume gedacht wird, so wird auch das Schema nach und nach bestimmter, bis es denjenigen Grad von Bestimmtheit erlangt, welcher der Bestimmtheit des allgemeinen Gedankens entspricht. Man nennt gewöhnlich die Figuren, die der Mathematiker in ganzer Bestimmtheit zur Erläuterung seiner allgemeinen Behauptungen zeichnet, *Schemen*, oder *schemata*, *schematische Figuren*; Das sind aber keineswegs die Begriff-Schemen, wovon ich hier rede, denn Das sind individuelle Exempel, Beispiele, die allemal eine zu grosse und zu vielfache Bestimmtheit enthalten, woher es denn bei unaufmerksamen Denkern öfters geschieht, dass sie, durch die zu grosse Bestimmtheit ihrer Figur, zu beschränkten, oder gar irrigen, allgemeinen Behauptungen verleitet werden; wobei es von logischer Wichtigkeit ist, zu bemerken, dass jegliches Schema, sowie auch jegliches Exempel oder Beispiel, allemal nur zur Erläuterung für allgemeinbegriffliche Wahrheiten dient, nie aber zum Beweise, zur Demonstration. Daher z. B. *Kant's* Ansicht der mathematischen Wissenschaft grundfalsch ist, wonach er behauptet, der Mathematiker beweise aus sogenannten Constructionen, die individuelle Bestimmtheit haben; Das wäre vielmehr eine gänzliche Verneinung der mathematischen Wissenschaft. Es ist aber überhaupt ein weit verbreiteter Fehler, besonders der vorwissenschaftlichen Denkart, aus Schemen oder Exempeln allgemeine Wahrheiten beweisen zu wollen, — zugleich auch, den Umfang der Geltung allgemeiner Wahrheiten nach dem Umfange der Schemen oder der Exempel bemessen zu wollen, die man soeben auftreiben kann, — zugleich auch der Fehler, wonach man behauptet, eine allgemeine Wahrheit könne nicht eher gelten, als bis man ein Schema, oder gar ein Exempel, dafür aufgebracht habe. Wenn nun Jemand in diesen Fehler verfallen ist, und man zeigt es ihm, so pflegt dann gesagt zu werden: da hat mich meine Phantasie getäuscht; — vielmehr aber hat die Unbesonnenheit des Verstandes- und Vernunftgebrauches hiervon die Schuld, *es ist vielmehr*, wie man ganz naiv im gemeinen Leben sagt, *Verstand und Vernunft mit der Phantasie*

davongegangen. Mithin ist es ganz gegründet, Was man schon in der gewöhnlichen formalen Logik ausspricht: *Schemen und Exempel erläutern, aber beweisen nicht (schemata et exempla illustrant, sed minime probant).*

Die Begriffbilder *(schemata)* sind selbst wieder wesenlich danach verschieden, ob sie einen blossen Allgemeinbegriff oder Gemeinsambegriff *(conceptum communem per notas communes*, siehe vorn S. 80), oder einen Urbegriff, eine Idee (s. vorn S. 85), versinnbilden. Erstere sind *Gemeinbegriffbilder*, letztere aber *Urbegriffbilder* oder *Urbilder, Ideale*; z. B. das Urbild der Tugend, oder des Staates, oder der Menschheit. Die Urbilder stellen dar, Was wirklich dargelebt werden *soll*; und mittelst ihrer kommen dann auch diejenigen Begriffbilder zustande, welche sich auf den der Idee gemässen Musterbegriff eines Zu-Verwirklichenden beziehen, also *Musterbilder* genannt werden können.

Nachdem wir die Phantasie in der Verschiedenheit ihrer Wirksamkeit betrachtet haben, wollen wir nun die Eigenthümlichkeit dieser ganzen Bildung und Gestaltung in Phantasie noch genauer betrachten; und zwar *erstens* in Ansehung der Entstehunggründe und des ganzen Gesetzes der Reihe aller dieser Gestaltungen, *zweitens* in Ansehung der sachlichen Beschaffenheit aller Producte dieser Thätigkeit oder der Gebilde selbst.

Zuförderst also merken wir auf den Entstehunggrund und das Bildunggesetz, welche bei allen Phantasiethätigkeiten gelten. Wenn wir uns also fragen: welches ist der Grund, dass ich irgend ein Phantasiebild gestalte, so finde ich, der *reine Wille* dazu ist der nächste Grund, indem ich die Phantasiethätigkeit nach einem bestimmten Begriffe mit Freiheit, zugleich auch gemäss einer bestimmten Neigung meines Gemüthes, wirken lasse. Insofern ich aber *will*, bestimme ich, als ganzes Wesen, mich, als ganzes Wesen. Wenn ich also irgend etwas Bestimmtes in Phantasie gestalte, so geht diess rein aus meiner Freiheit hervor, als Folge meiner Selbstbestimmung oder Spontaneität. Wenn ich z. B. Ihnen jetzt Worte nach der Reihe nennen wollte, die ohne alle Ordnung die verschiedenartigsten Dinge bezeichnen, so wird gewiss Jeder jeden dieser Begriffe ohne weiteres versinnbilden, und der Grund, wesshalb gerade diese Bilder nach der Reihe aufgenommen werden in die Zeitreihe unsers Bewusstseyns, ist lediglich unsere freie Willkühr. Von Allem, was in dieser Reihe vorgeht, sind die folgenden Glieder unabhangig; freilich verbunden sind sie mit den vorhergehenden Anschauungen der Zeit nach, dem Raume nach, der Kraft nach, aber ihr ganzer Inhalt oder Gehalt ist durch den Zweckbegriff bestimmt, wonach ich meinen Willen bestimme. Hierin also findet sich der Geist als

Phantasie frei, dass er phantasiren kann, Was er will, nach Begriffen, unabhangig von allem Individuellen, was noch weiter in der Phantasie da ist, oder da gewesen ist. Es hat also unsre ganze Phantasiewelt die Freiheit und Selbstheit des Begriffs an sich, wonach alles Allgemeinwesenliche für sich selbst gedacht werden kann. So kann ich z. B. die Gestalt des menschlichen Leibes dem Begriffe nach ansich selbst denken, frei von dem Inhalte; ebenso kann ich aber auch diese Gestalt phantasiren; so phantasirt sie der Maler, und noch viel reiner der Bildhauer, in dessen Gebilde auch die Farbe verschwindet, dessen Gebilde sogar auch vom Licht unabhangig ist, indem auch ein Blinder die Schönheit einer leiblichen Gestalt in Phantasie auffassen kann, wenn er ein Werk der Bildhauerei betastet; sowie selbst der grösste Kenner der bildenden Kunst, um die Feinheit des Bildwerkes recht zu beurtheilen, die Augen schliesst und das Kunstwerk rings betastet. Sofern also der Geist den Begriff der Gestalt denken kann, sofern kann er ihn auch phantasiren. Die ganze schematisirende Thätigkeit des Geometers beweist diess, so auch die Thätigkeit des mechanischen Künstlers. Dieser phantasirt rein die Gestalt und bildet sie dann dazu geeigneten Stoffen von aussen an, doch die Bestimmtheit der Stoffheit (der Materialität) geht sein Kunstwerk erst mittelbar an. Ebenso vermögen wir es, frei die Form der Zeit zu phantasiren, und eben desshalb sind wir bei allen unsern Phantasieconstructionen von der Nothwendigkeit der Zeitfolge gänzlich unabhangig. Ich kann jetzt phantasiren, Was etwa vor 6000 Jahren geschehen, sogleich darauf, Was heute sich zugetragen, hernach, Was etwa morgen sich begeben wird, und nun wieder, Was vor 3000 Jahren geschehen, eben weil meine Phantasiegebilde lediglich durch den Begriff bestimmt sind. Es ist offenbar, dass diess Gesetz der Phantasiebilder, wonach sie die Freiheit der Begriffe haben, eine Grundbedingung unseres vernünftigen Lebens ist. Denn ohne diese Freiheit der Phantasie könnten wir nicht einmal das Individuell-Sinnliche erfassen, was in den Sinngliedern des Leibes zerstreut dargebildet ist. Ohne diese Freiheit wäre keine Poesie, keine Sprache möglich, ja ohne diese Freiheit vermöchten wir nicht, das Geringste im wirklichen Leben nach vernünftigen Zwecken zu bewirken. Es gehört also grundwesenlich zu der vernünftigen Freiheit des Geistes und des Menschen, dass seine Phantasie frei sey, dass sie ihre Reihe lediglich nach Begriffen bilde. Daraus ist zugleich offenbar, dass es eine grundwesenliche Aufgabe der Erziehung und der eignen Bildung ist, die Phantasiethätigkeit zu wecken, zu beleben, und zur wahren Freiheit auszubilden, wonach sie es vermag, das Ewig- und Allgemeinwesenliche gesetz-

mässig zu gestalten für Poesie, für Wissenschaft, für das ganze Leben. Das jetzt Erklärte wird deutlicher werden, wenn wir das Gesetz der Phantasiebildung mit dem Gesetze der Naturbildung vergleichen. Auch die Natur stellt in ihren Gebilden Begriffe dar, wie schon ein Jeder daraus ersehen kann, dass wir alle ihre Gebilde in der Naturwissenschaft unter Ein System, und zwar jedes Gebilde unter einen bestimmten Begriff auffassen. Aber die Natur bildet alles Einselne auf einmal im Ganzen und durch das Ganze, nicht ein jedes Einselne frei für sich nach seinem Begriffe, sondern nur ein jedes ganz und auf einmal im Ganzen ihres Schaffens und ihrer Schöpfung. Daher wird die Natur nicht mechanische Kunstwerke, noch Gemälde, Rundbilder, Tonkunstwerke hervorbringen; denn sie vermag es nicht, reine Gestalten für sich allein darzubilden. Bildet sie z. B. einen menschlichen Leib der Gestalt nach, so kann Das nur von innen heraus geschehen, an dem belebten Stoffe selbst, nicht aber frei, wie es der bildende Künstler thut.

59. Jetzt lassen Sie uns nun auf das Eigenthümlichwesenliche der Phantasiegebilde selbst noch genauer hinsehen. Da finden wir, dass Alles, was in der Welt der Phantasie sich darstellt, vollendet bestimmt, in aller Hinsicht endlich, ist. Darin aber besteht Vollkommenheit der Phantasiegebilde, dass sie diejenigen Bestimmtheiten haben, die ihnen dem Begriffe zufolge zukommen. Gilt es der vollendeten Darstellung des Individuellen, so darf durchaus nichts in dem Gebilde der Bestimmtheit ermangeln, und selbst das auf gewisse Weise Unbestimmte ist dennoch in der Unbestimmtheit bestimmt, indem eben die Unbestimmtheit eine ganz bestimmte ist. Phantasiren wir z. B. eine recht schöne Gegend, oder stellt hernach der Maler die innerlich geschaute Schönheit äusserlich dar, so muss in dem inneren und äusseren Bilde Alles und Jedes seine angemessene Bestimmtheit, und ebenso auch seine bestimmte Unbestimmtheit haben. Das, was im fernsten Hintergrunde erscheint, wird in Phantasie und in dem äusseren Bilde am meisten unbestimmt oder flau gehalten, im Mittegrunde tritt Alles schon grösser und schon bestimmter hervor, und im Vordergrunde mag wohl schon ein Strauch, oder ein Grashalm, mit Bestimmtheit erscheinen. Dennoch aber ist auch jener Hintergrund auf ganz bestimmte Weise unbestimmt, und die geringste Verletzung dieses Grades von Bestimmtheit oder Unbestimmtheit hebt die Wahrheit der Erscheinung auf. Wird dagegen durch die schematisirende Phantasie, die vorzugweise sogenannte Imagination, ein Begriff versinnbildet, so ist dieses Sinnbild nur in dem Grade bestimmt, als es der Begriff ist; also auf bestimmte Weise unbestimmt, aber weiterbestimmbar. Denken wir z. B.

einen speculirenden Geometer, der soeben eine Kurve construirt, so ist anfangs das Phantasiebild dafür sehr unbestimmt; sowie er aber eine Eigenschaft der krummen Linie nach der andern aus ihrem Begriffe entwickelt, so wird auch das bestimmbare Begriffbild oder Schema stufenweis immer bestimmter. Wir finden also, dass in der Welt der Phantasie nur Endliches, auf bestimmte Weise Bestimmtes und Bestimmbares dargebildet wird, und sehen wir auf diese Bestimmtheit der Begrenztheit hin, so finden wir, dass die phantasirende Thätigkeit allemal über die Grenze hinausgeht, aber in's unbestimmte Bestimmbare. Schauen wir z. B. einmal eine Kugel von bestimmtem Durchmesser, so ist dieser bestimmte endliche Raum eben gerade dieser, nur durch die Bestimmtheit der Umfläche, dadurch dass diese Umfläche endlich ist, und dass sie gleichförmig gekrümmt ist. Versuchen wir, diese Kugel für sich allein in Phantasie zu schauen, so fällt diess unmöglich. Denn, sehen wir hin, so schauen wir in Phantasie auch noch Raum über die Umfläche dieser Kugel hinaus, und diese Grenze, die Umfläche, ist also, als Grenze, gemeinsam sowohl dem inneren durch sie beschlossenen Raume, als auch dem andern Raume, der nach allen Seiten um diese Kugel herum ist. Aber dieser Raum, der die Kugel umgiebt, wird er in Phantasie schon bestimmt begrenzt geschaut? Soeben nicht; ich kann aber diesen Raum um die Kugel sogleich wiederum innerlich begrenzen, wenn ich z. B. eine umfangigere Kugel um denselben Mittepunct mit der ersten bilde, oder wenn ich die erstere kleine Kugel stetig wachsen lasse. Nachdem ich aber diess in Phantasie verrichtet habe, sehe ich, dass über diese Grenze hinaus wiederum ein unbestimmter, bestimmbarer Raum geschaut wird, sowie zuvor; und so finde ich in Ansehung der Phantasiegebilde im Raume durchaus keine letzte Grenze; denn um die Grenze, welche für mich soeben die äusserste ist, ist immer anderer unbestimmter, bestimmbarer Raum da. Es giebt uns also die Phantasie keineswegs je den unendlichen Raum zu schauen, sondern nur endliche Räume, und um diese den unbestimmten, bestimmbaren Raum. Daher ist der Gedanke des unendlichen Raumes, den wir Alle haben, keineswegs aus der sinnlichen Erfahrung der Phantasie geschöpft, oder daraus zu erklären, sondern dieser Gedanke ist ein reiner Vernunftgedanke, der durchaus nichtsinnlich, und zwar übersinnlich, ist. Mit diesem Gedanken des unendlichen Raumes streitet die Phantasie garnicht, sondern sie bietet uns ein vermittelndes Glied zwischen der Unendlichkeit des Raumes und der ganz bestimmten Endlichkeit des darin vollendeten Phantasiegebildes dar. Dieses vermittelnde Glied ist eben das unbestimmte Bestimmbare, welches ich vorhin beschrieb. Ebenso finden wir es z. B. hinsichts der Phantasiean-

schauung der Zeit. Wir Alle haben den Gedanken der unendlichen Zeit, aber die Anschauung der vollendet-endlichen Aenderung, der lebenden Wesen in der Zeit, welche wir in Phantasie haben, ist durchaus nur endlich, rückwärts bis auf eine ganz bestimmte Grenze der Vergangenheit, vorwärts bis auf eine ganz bestimmte Grenze der in Phantasie vorausgeschauten Zukunft. Und wenn ich mir den ersten Tag dieses Erdlebens denke, und im Phantasiebilde eine bestimmte endliche Anschauung davon entwerfe, so finde ich, über diese Zeitgrenze hinaus rückwärts phantasire ich doch schon wieder bestimmte Zeit, die aber von mir noch als unbestimmt-bestimmbar geschaut wird; oder wenn ich mir die Zukunft auf eine Billion Jahre voraus denke, und ein verkürztes Zeitbild phantasire, so phantasire ich doch unwillkührlich über diese Zeitgrenze hinaus noch eine fernere Zukunft, die da unbestimmt-bestimmbar ist. Ebenso, wenn wir auf den Inhalt des Lebens sehen, den wir phantasiren, so ist Alles, was wir innerlich sehen, auf bestimmte Weise bestimmt, aber darüber hinaus noch weiter bestimmbar. Nun ist, wie ich neulich schon bemerkte, in Ansehung der Art der vorwaltenden Phantasiethätigkeit und der Kraft und Innigkeit der Phantasiethätigkeit, unter den Menschen ein ungemeiner Unterschied; und grossentheils dadurch ist der verschiedene Grad von innerem Reichthum bestimmter Anschauungen bestimmt. Da nun zugleich die meisten menschlichen Geister im Sinnlichen befangen, und darein zerstreut sind; da sie nichtsinnliche Gedanken meist unbewusst hegen, und diese nur insoweit ausbilden, als es zur Erfassung des Sinnlichen, wie wir fanden, unumgänglich nöthig ist; da also die meisten Menschen nur in der Welt ihrer Phantasie leben, wie arm diese auch seyn möge: so ist offenbar, dass sie wegen der Vernachlässigung des Verstandes und der Vernunft nur Das für denkbar halten, wofür sie einigermafsen Phantasiebilder zustandezubringen vermögen, dass sie aber Alles als undenkbar, als Hirngespinst, von sich weisen, was ihre Phantasie nicht zu erreichen vermag. Nun kann die Phantasie nichts Unendliches erreichen, und nichts Unbedingtes darstellen, sondern das Unendliche und das Unbedingte kann nur in Vernunftschauung gefasst werden: die meisten Menschen läugnen auch daher die Wesenheit und Daseynheit des Unendlichen und Unbedingten. Sagt man ihnen z. B., der Raum, oder die Zeit, oder die Natur, in Zeit und Raum und Kraft, ist unendlich: so erwidern sie sogleich: „Diess lasse sich nicht denken", indem sie eigentlich nur sagen sollten: „Diess vermögen wir nicht in Phantasie zu veranschaulichen, oder zu construiren." Sagt man ihnen, sie sollen doch wenigstens sich selbst, als ganzes Ich, denken; so erwidern

sie ebenfalls: „Das lasse sich nicht denken", denn sie sind sich ihrer selbst immer nur auf eine endliche, bedingte Weise bewusst; und wenn man ihnen gar den Gedanken Eines unendlichen und unbedingten Wesens anträgt, so meinen sie, Das seyen blosse Worte, denn Das lasse sich nun schlechterdings garnicht denken, weil die Phantasie dafür durchaus kein Abbild hat, noch haben kann; sondern nur beschränkte Sinnbilder *(emblemata per tropos)*. Daraus ist ersichtlich, dass die Phantasiebildung allein nicht die Grundlage der vollendeten Geistesbildung ist, sondern zuförderst die Vernunft, welche die Einheit des Unendlichen und Unbedingten zu denken vermag, dann der Verstand, welcher das Allgemein- und Ewigwesenliche in dem Unendlichen unterscheidet; dass aber gleichwohl die Phantasie die untere wesenliche Grundlage aller Geistesbildung ist. Und da auch gezeigt wurde, dass die Phantasie nach dem freien Willen des Geistes schöpferisch seye, dass ihre Gebilde nach allgemeinen ewigen Begriffen zustandekommen: so ist offenbar, dass die Phantasie nach den Gesetzen der Vernunft wirkt, und wirken soll; dass also nur dann die Phantasie, als solche, reich und tief und schön seyn kann, wenn sich der Geist Vernunftbildung und Verstandesbildung erworben hat, wenn er ewige Ideen schaut, welche sodann die Phantasie zu Urbildern, und in Werken der Poesie, ausgestaltet; dass mithin die Phantasie lediglich nach Mafsgabe der höheren Vernunftbildung höhere, tiefere und reichere Ausbildung und Vollendung gewinnen könne.

Sehen wir nun, (wie wir bisher bei jedem Theile unsrer Forschung gethan haben,) auch auf alles Das zurück, was wir in Ansehung der Phantasiethätigkeit gefunden haben, so zeigt sich, dass auch diess Gebiet des Geistes organisch sey, das heisst, dass es Einheit, innere entgegengesetzte Mannigfalt, und Vereinheit, Uebereinstimmung dieser Mannigfalt, habe. Denn Einheit hat unsre Phantasiethätigkeit, und die dadurch gebildete Welt, in Zeit und Raum und Kraft, und zwar durchaus thätige ununterbrochne Einheit. Einheit hat sie auch durch den freien Willen des Geistes, und durch die Einheit der Begriffe, welche darin vollendet-endlich dargestellt werden. Daher ist diese Welt der Phantasie und unsre Thätigkeit dabei wirklich so beschaffen, wie wir beim Eingange in diese Untersuchung fanden, dass alles Denkbare beschaffen seyn müsse. Zugleich aber haben wir gefunden, dass die Phantasie auch nach aussen organisch ist, indem sie fürs erste übereinstimmt mit dem vollendet-endlichen Sinnlichen, welches in den Sinngliedern unseres Leibes wahrgenommen wird, dann aber auch mit den höchsten Vermögen des Geistes, mit Verstand und Vernunft, indem sie Dasjenige, was wir in Ver-

nunft und Verstand schauen, im angemessenen Endlichen versinnbildet (schematisirt).

Ueberlegen wir nun, welches der nächste Gegenstand unsrer Betrachtung seyn muss.

Drittes Capitel.

Von der leibsinnlichen und der geistsinnlichen Erkenntniss in ihrer wechselseitigen Beziehung und Vereinbildung. (Harmonische Aesthetik).

(Abriss S. 35 f.)

Wir haben nun die äussere und die innere Sinnlichkeit betrachtet, also entspringt die Aufgabe, diese beiden Welten des Sinnlich-Individuellen in ihrer wechselseitigen Beziehung und Vereinigung zu erkennen. Der Gegenstand dieser Betrachtung kann *die synthetische Aesthetik* genannt werden; *Aesthetik*, weil der Gegenstand ebenfalls das Sinnliche ist, *synthetisch*, weil die beiden Grundgebiete des Sinnlichen in ihrer wechselseitigen Beziehung und Vereinigung erkannt (synthesirt) werden sollen. Da aber das Wort: synthetisch, gewöhnlich, wie schon erklärt wurde, im Gegensatz des Analytischen verstanden wird, so wird es angemessener seyn, zu sagen: *harmonische Aesthetik*, oder rein deutsch, *die Lehre von der Vereinsinnlichkeit*.

Lassen Sie uns also zuförderst diesen Gegenstand im Allgemeinen, und als ganzen, betrachten; da finden sich folgende drei Thatsachen zugleich. *Die erste*: Jede dieser Sinnenwelten ist für sich selbständig, selbwesenlich, und der Geist unterscheidet beide mit vollkommener Bestimmtheit. *Die zweite*: diese beiden Sinnenwelten sind sich durchaus einander ähnlich, sie sind in vorbestimmter innerer Uebereinstimmung, in prästabilirter Harmonie. *Die dritte*: sie werden wechselseits miteinander wesenhaft vereint, sie bestimmen sich einander und durchdringen sich einander, und in dieser sich wechselseits bestimmenden Vereinigung wird eine jede auch in sich selbst vollendeter. Diese Vereinigung der inneren und der äusseren Sinnenwelt bildet ein zweiseitiges, doppeltes Ergebniss oder Product: 1) die in die äussere Sinnenwelt aufgenommene Welt der Phantasie, und die ganze Welt der äusserlich erscheinenden nützlichen und schönen Kunst; 2) die in die Welt der Phantasie aufgenommene äussere Sinnenwelt, die in Phantasie nochmals geschaffene, in jedem Geiste auf eigne Weise nachgebildete äussere Natur. — Diese drei Grundwahrnehmnisse sind es, die wir zunächst in ihrem bestimmten Inhalte zu erwägen haben.

60. Erstens also: wir erkennen die innere Phantasiewelt und die äussere sinnliche Welt beide als selbständig an; denn der selb-

ständigen Wesenheit der Phantasiewelt sind wir uns in der letzten Betrachtung bestimmt bewusst geworden. *Die Anerkenntniss aber der selbständigen Wesenheit der äusseren Sinnenwelt beruht auf folgenden Wahrnehmungen*: Zuerst müssen wir die individuellen Bestimmtheiten, welche sich in unsern Sinngliedern finden, als selbständig und als unterscheidbar anerkennen gegen unsre inneren Phantasiegebilde, indem wir unterscheiden Das, was im Auge als Lichtbestimmtheit sich giebt, das ganze Augenbild, von Demjenigen, was wir Sichtbares in der Welt der Phantasie bilden und anschauen; und ebenso hinsichts aller übrigen Sinne. Der Grund dieser Anerkenntniss und Unterscheidung des Zustandes des Auges, des Ohres und der übrigen Sinne von dem innerlich Phantasirten, ist dieser: dass wir durch unsre freie Thätigkeit, deren wir uns unmittelbar bewusst sind, gar nichts an diesen unmittelbaren leiblichsinnlichen Gegebenheiten ändern können. Hinsehen können wir wohl geistlich, das in den Sinnen gegebene Einselne zusammenfassen, und wahrnehmen; aber solche Bestimmtheiten, wie die in den leiblichen Sinnen sind, selbst hervorrufen als Geist, und an den äusserlichsinnlich gegebenen Zuständen der Sinnennerfen, als solchen, das Geringste durch blosses Denken und Wollen zu ändern, vermögen wir nicht. Z. B. das in jedem Momente, wo wir hinsehen, gegebne wirkliche Augenbild selbst können wir, als Geist, nicht ändern, ebenso wenig einen bestimmten gehörten Schall, u. d. m. Wenn also auch ein Geist es noch nicht bedacht, noch nicht zur Anerkenntniss gebracht hätte, dass diese äusserlichsinnlichen Wahrnehmungen bloss Wahrnehmungen der Zustände der Sinnenorgane sind, so müsste er doch schon anerkennen, dass diess ein selbständiges, von seiner Phantasiethätigkeit unabhangiges, Gebiet des Sinnlich-Bestimmten ist. Nun aber bringt der Geist, wie wir oben bei Betrachtung der sinnlichen Erkenntniss fanden, Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu der Auffassung der äusserlichsinnlichen Wahrnehmung hinzu, und schliesst, dass demnach bestimmtes Wesenliche daseyn müsse, dessen bestimmte Beschaffenheit mit diesen bestimmten Wahrnehmungen der Zustände unserer Sinnorgane übereinstimme. Er schliesst ferner auf ein Wesen, welches dieses individuelle Sinnliche selbstthätig bildet, sowie der Geist selbst sich bewusst ist, durch schöpferische Thätigkeit seine Phantasiewelt zu bilden. Kurz er schliesst auf das Daseyn äusserer Objecte, worunter er dann auch seinen Leib wiederfindet, welche enthalten sind *in* der Natur, und gebildet werden *durch* die Natur. Dazu kommt in der Fortbildung des Bewusstseyns der Umstand, dass der endliche Geist, der als Mensch lebt, eben durch diese äusserlichsinnlichen Wahrnehmnisse vermittelt, auch an-

dere Geister anerkennt, welche sich ihm dann durch Sprache mittheilen und ihm erklären, dass auch sie solche von ihrer Phantasie unabhangige sinnliche Wahrnehmnisse haben, und dass also auch sie eine äussere Natur anerkennen, und zwar gänzlich die gleiche, ihnen allen gemeinsame, weil bei der sprachlichen Mittheilung befunden wird, dass die Sinnenwahrnehmungen Aller harmonisch zusammenstimmen, woraus dann jener Gedanke der Anerkenntniss der äusseren Natur für einen Jeden die weitere Bestimmniss erhält, dass diese äussere Natur ihnen Allen gemeinsam sey, und sich ihnen Allen auf ähnliche Weise nach denselben Gesetzen sinnlich zu erkennen gebe.

Was nun den zweiten Hauptpunct dieser Untersuchung betrifft, dass wir unwillkührlich behaupten, diese beiden Sinnenwelten stimmen wechselseits zusammen, seyen in vorbestimmter innerer Aehnlichkeit, so beruht diese Anerkenntniss auf folgenden beiden Wahrnehmnissen:

1) Wenn wir auf den Inhalt dieser beiderseitigen sinnlichen Anschauung sehen, so zeigt er sich als völlig ähnlich, was das Leiblichsinnliche betrifft. Denn alle die bestimmten Zustände, welche an unsern Sinngliedern sich uns offenbaren, vermögen wir in Phantasie nachzubilden, sowohl bei offenen als bei geschlossenen äusseren Sinnen; denn wir haben z. B. im Traume alle Gesichtzustände, Gehörzustände, sowie auch alle Zustände aller andern Sinne, so wie selbige im Wachen in den äusseren Sinnen auch wahrgenommen werden, wir nehmen sie ebenso wahr, und empfinden davon ebenso Lust und Schmerz, wie im Wachen. Freilich enthält die Phantasie noch gar vieles Andere, als diese leiblichsinnlichen Bestimmtheiten; denn wir phantisiren ja auch geistliche Individualitäten, bestimmte Gedanken, Empfindungen, Willenacte (Wollnisse) und Handlungen; ebenso auch bestimmte Naturthätigkeiten, und Kräfte, welches Alles man weder sehen, noch hören, noch schmecken, noch riechen, noch betasten, wohl aber phantasiren kann. Aber wenn uns auch die Natur durch die leiblichen Sinne nur diese vollendlichen (vollendetendlichen) Beschaffenheiten dieser Sinnglieder kundthut, so können wir daraus nicht schliessen, dass die Natur weiter Nichts sey und enthalte, als solcherlei Bestimmtes, Leibliches; im Gegentheil, wir sind durch die Vernunft gezwungen, der Natur Kräfte und Thätigkeiten beizulegen, ja ihr sogar Zwecke unterzulegen. Aber Dieses weiter zu betrachten, gehört nicht zunächst hieher, sondern bloss Diess: dass die Natur, insoweit sie sich uns leiblichsinnlich offenbart, völlig mit Dem übereinstimmt, was auch wir in der Welt der Phantasie als Geister Leiblichsinnliches bil-

den. Also die unmittelbare Vergleichung des Inhaltes dieser beiden Gebiete der sinnlichen Anschauung lehrt, dass beide völlig übereinstimmen.

2) Dazu kommt aber noch folgendes zweite Wahrnehmniss: wir finden uns selbst als eine bestimmte Naturkraft, — als die Kraft unsres Leibes. Diese Naturkraft unsres Leibes können wir nach Zweckbegriffen unsres Willens gebrauchen, und dadurch können wir selbst in die Natur selbst einwirken. Indem wir nun den leiblichsinnlichen Wahrnehmungen gemäss und damit übereinstimmig dieser Leibeskraft uns bedienen, um ausser uns in der Natur zu wirken, sehen wir, dass die Wirkung, die wir dadurch äusserlich in der Natur hervorbringen, mit Demjenigen ganz übereinstimmt, was wir in Phantasie vorgebildet haben. Z. B. indem wir unsern Leib in der Natur herumbewegen, haben wir immer zuvor in Phantasie bestimmte Anschauungen von den bestimmten Richtungen und Stärken dieser Bewegungen des Leibes, und wir bestimmen diese Richtung und diese Kraft des Bewegens allaugenblicklich, sogar ohne daran zu denken, meist nach Maſsgabe des Augenbildes, oder auch im Dunkeln, oder Wer etwa blind wäre, nach der Wahrnehmung des Tastgefühls und des Gehörs. Nun stimmt dabei die äussere Wirkung vollkommen mit Dem überein, was in Phantasie geschaut wurde, und die dabei wiederum von diesen *werdenden* Bestimmtheiten in den Sinnen sich gebenden Bilder stimmen auch mit allem Andern zusammen, was wir früher sinnlich geschaut haben, sowie mit dem Bilde, welches wir in Phantasie vorausschauten. Ich erinnere mich einer Gegend oder eines Hauses, nehme mir vor, dort hinzugehen, und wenn ich hinkomme, finde ich diess Alles meinem Phantasiebilde gemäss. Oder nehmen wir den Künstler zum Beispiele, er phantasirt sich nach einem Vernunftbegriffe ein bestimmtes Kunstwerk — es sey eine Uhr. Nun nimmt er den Stoff, den er sinnlich erkennt, vor, und während der ganzen Arbeit stimmt alles äusserlichsinnlich Geschaute mit seinem Phantasiegebilde überein, wenn er es recht macht, und wenn er die tüchtigen Stoffe wählt; und endlich steht das Kunstwerk auch äusserlich da, wie er es innerlich entworfen hatte, und er nimmt nun wiederum wahr die ganz bestimmten Einwirkungen dieses Kunstwerks auch auf seine Sinne, welche genau die sind, die er nach seinem Zweckbegriffe beabsichtigte, und die er in Phantasie vorausgeschaut hatte. Darin nun offenbart sich die innere Uebereinstimmung dieser beiden Sinnenwelten auf's neue, und zwar mit der weiteren Bestimmniss, dass die Natur in ihrem Gebiete gleichförmig wirke nach bleibenden Gesetzen, welche der Geist als Vernunftwesen schaut, und nach welchen derselbe auch in seiner

Phantasiewelt schöpferisch ist, und, dadurch vermittelt, auch in die äussere Natur mitschöpferisch einwirkt.

Wir kommen nun auf *den dritten Hauptpunct dieser Betrachtung*, darauf, *dass diese beiden Sinnenwelten sich wechselseits durchdringen*, ineinanderwirken, ohne desshalb ineinander gleichsam zu verschmelzen, ohne ihre Selbständigkeit an einander aufzugeben. In dieser Hinsicht also wird Zweierlei behauptet: einmal, dass die äussere Sinnenwelt hereinwirke und aufgenommen werde in die innere Sinnenwelt; zweitens, dass die innere Sinnenwelt durch den Geist hereingebildet werde in die äussere, und dass die äussere die Gebilde der inneren in sich aufnehme und darstelle. Was nun *das erste Glied dieses Vereinproductes* betrifft, so geschieht diese Vereinigung dadurch, dass der phantasirende Geist alles Das, was in den Sinnen des Leibes sich spiegelt, in sich nachbildet, — schon indem er die äusseren Sinne auslegt, dann aber auch, indem er unabhangig von den äusseren Sinnen rein im Geiste, wachend oder träumend, alle diese sinnlichen Anschauungen wiederholen und festhalten kann. Dadurch gewinnt ein jeder Mensch ein mehr oder weniger reichhaltiges, mehr oder weniger umfassendes Bild seiner nächsten Naturumgebung, bis auf eine gewisse Weite im Raume und in der Zeit, welches Bild er immer gleichsam bei sich trägt, und wonach ihm die ganze Natur auf seine ganz bestimmte und einsige Weise ein Inneres geworden ist. Indem nun das Aeusserlichsinnliche auf diese Weise in den Geist aufgenommen wird, kann dieses vom Geiste zunächst *in zwei verschiedenen Hinsichten* geschehen. *Entweder* kommt es dem Geiste darauf an, das Individuelle der Natur, als solches, zu schauen und in sich aufzufassen; *oder* zweitens, es kommt ihm darauf an, das Allgemeine, das Gesetz aller dieser leiblichen Erscheinungen, aller Naturgebilde, zu erkennen. Durch das Bestreben der ersten Art kommt die eigentlich geschichtliche Individualerkenntniss der Natur zustande, aber durch das Bestreben der andern Art ergeben sich *wiederum zwei unterschiedene Producte*: einmal die *rationale Physik*, oder die *beobachtende Naturwissenschaft*, in welcher lediglich die allgemeinen Gesetze der Natur erkannt werden; sodann *die Geschichtwissenschaft der Natur* im engern Verstande, worin erkannt wird, auf welche bestimmte Weise die Natur in dem uns zunächst umgebenden Naturleben ihre Wesenheit gesetzmässig darstellt. Ein Theil dieser Erkenntniss ist z. B. *die Geschichte der ganzen Naturentwickelung dieser Erde*, worin erkannt wird, wie die Natur an dieser Erde nach und nach den Begriff eines Planeten darstellt, indem die Geschichte der Land- und Wasserbildung geologisch zustandegebracht wird, und in welcher Wissenschaft dann weiter erkannt

wird, wie die Pflanzen und die Thiere nachundnach über die Erde sich verbreitet haben, jetzt verbreitet sind, und sich weiter verbreiten können, sollen und werden. — Von diesen beiden Erkenntnissen der Natur, der rationalen Physik und der Geschichte des Naturlebens, ist aber noch wesenlich verschieden *die poetische Auffassung des Naturlebens*, welches Theilproduct ebenfalls ein wesenlicher Theil ist der Hineinbildung der äusseren Natur in den Geist und sein innerstes Leben. Dabei wird das äusserlichsinnlich Gegebene die Grundlage freier dichterischer Schöpfungen, das äusserlich Gegebene wird gemäss der Idee vom Dichter idealisirt; — und das Aeusserlichsinnliche erscheint dann in der Welt der Poesie in höherer Verklärung und Vollendung; und zwar zumeist im eigentlichen Gedichte, welches sprachlich mitgetheilt wird, zunächst aber in Werken der bildenden Künste, in Gemälden, wo z. B. in der ganzen Kunstwelt der Landschaftmalerei die ganze äussere, uns zunächst umlebende Natur in freier schöner Verklärung poetisch wiedergeboren wird, so dass z. B. Wer die historische Schilderung verschiedener Gegenden dieser Erde, wie sie in viel tausend schönen Gemälden der verschiedenen Schulen vorliegt, zusammenfasste, ein idealisirtes Bild der Schönheit dieser ganzen Erde empfangen würde. Diese idealisirende Thätigkeit des Geistes kommt aber auch in dem nicht vorzugweise poetischen inneren Leben vor, zumeist im Traume, worin jeder Mensch im höheren Maſse ein Dichter ist, als er es sich im wachenden Zustande selbst zutrauen würde. — Aber auch im wachenden Leben kommt diess Idealisiren vor, und zwar in wesenlich wichtiger praktischer Hinsicht, — wovon, der Wichtigkeit der Sache wegen, hier noch einige Worte folgen sollen.

Diess findet besonders statt in Ansehung unsrer bestimmten 61.
Vorstellungen, die wir von der Individualität andrer Menschen haben. Wir erkennen Andere nur sinnlich vermittelt durch ihre äussere Erscheinung, mittelst der Sprache, und dadurch, dass wir mit ihnen im Vereine äusserlich bestimmt wirken. Aber irgend einen andern Menschen selbst zu schauen, vermögen wir durchaus nicht; nichteinmal in seine Phantasiewelt können wir hineinsehen, geschweige denn, dass wir seine Gedanken, seine Empfindungen, seine Willenhandlungen unmittelbar wahrnehmen sollten. Aber aus dem einselnen sinnlich Wahrgenommenen, welches sich uns durch die äussere Erscheinung andrer Menschen darbietet, machen wir uns innerlich ein ausgeführtes Bild von der Individualität derselben; daraus construiren wir uns ihre Gesinnung, ihren Charakter, und erinnern uns dabei in der Regel nicht, dass diess eigentlich unser eignes inneres Werk, nur unser eignes inneres Bild von Andern ist, worin wir uns gar sehr irren können,

wenn wir sie nicht sorgsam beobachten, und sie uns ohne Unterscheidung des Wahrgenommenen und des daraus Geflossenen innerlich idealisiren; wozu insbesondere noch Diess kommt, dass ein Jeder die Individualität eines jeden Andern nur insoweit fassen, verstehen und würdigen kann, als er selbst innerlich im Geiste entwickelt ist. Wer z. B. den reinen Trieb nach Wahrheit in sich nicht empfindet, Wer die reine Verpflichtung, das Gute, als das Gute, zu wollen und zu thun, nicht anerkennt, Der kann die Lebenäusserungen eines andern Menschen, der in reinem Wahrheitstreben ist, und der rein das Gute will, garnicht verstehn und würdigen, er trägt seine eigne Unedelheit in das Bild über, welches er sich von dem Andern macht, und wenn's hoch kommt, hält er einen Solchen nur für einen Thoren. Dagegen umgekehrt der in reiner Unschuld gutgesinnte Mensch, der die Entwickelung des menschlichen Geistes in Irrthum zum Bösen nicht kennt, Der kann die Lebenäusserungen solcher Menschen, die im Irrthum und im Schlechten befangen sind, garnicht innerlich nachbilden, ja er versteht sie garnicht, er trägt unvermerkt seine edle Gesinnung auf jene über, und wenn es hoch kommt, so erzürnt er sich über sie, statt sie zu begreifen. Viel Unmuth, viel Zorn, viel Zwietracht würde erspart, und vieles wechselseitige Verständniss und Einverständniss der Menschen würde herbeigeführt, Liebe und Friede würde gar sehr begründet werden, wenn die Menschen nur das Eine bedenken wollten, dass zunächst es nur das eigne Bild von Andern ist, was sie beschauen, dass also sorgfältig untersucht werden muss, ob die Andern auch wirklich so seyen, wie man sie sich vorstellt. — Soviel in Ansehung der einen Seite des Vereinproductes der äusseren und der inneren Sinnenwelt.

Betrachten wir nun auch die andre Seite davon, die Vereinigung der inneren Phantasiewelt der Geister mit der Natur. Da finden wir nun, dass die Geister, welche als Menschen leben, mittelst der Kräfte ihres Leibes nach den Gesetzen der Natur in die Natur einzuwirken vermögen, und in der Natur Dasjenige darbilden können, was sie zuvor nach Zweckbegriffen und nach der Idee der Schönheit in der Phantasie geschaut und gebildet haben. Diese freie Hineinbildung der Welt der Phantasie in die Natur durch die Kräfte der Natur, besteht ebenfalls wieder in zwei unterschiedenen Gebieten. — In dem einen Gebiete wird durch die geistliche Freiheit die Natur in sich selbst vollendet, nach ihrem eignen Zweckbegriff vervollkommnet, zunächst dadurch dass der menschliche Geist seinen Leib nach Begriffen erzieht, ausbildet, übt und pflegt, und wenn er erkranket, ihm wiederum inmittelst seiner Naturwissenschaft zur Gesundheit verhilft; ferner,

dass der Mensch der Natur beisteht in der Erziehung und Ausbildung der Thiere, der Pflanzen, ja sogar des unorganischen Lebens, in der allgemeinen Culturkunst, wodurch der ganze Wohnplatz der Erde selbst nach der Idee der Natur an Leben bereichert und vollendet wird, indem der Menschengeist überall das Zerstörende zu entfernen, das Kranke zu heilen sucht, und höhere Uebereinstimmung und Einklang in das gesammte Naturleben bringt. Denken wir uns z. B. unser Vaterland, wie es war vor der Einwirkung der Menschenhand und menschlicher Geräthe, und vergleichen es mit seinem jetzigen äusseren Culturstande. Dasselbe gilt in noch höherem Mafse von Europa, und das Grösste, Schönste der Culturkunst ist dieser unsrer Menschheit auf Erden noch zu thun übrig.

Diess ist das eine Gebiet der Hineinbildung der Phantasiewelt in die äussere Sinnenwelt, wodurch die Natur selbst zu höherer Vollendung gebracht wird. — Aber der Geist vermag es auch, seine inneren Phantasiegebilde, als solche, rein und selbständig in der Natur herzustellen, als sachliche Kunstwerke, indem er den äusseren Stoffen Gestalten einprägt, und die lebendigen Naturkräfte selbst so bestimmt, dass sie seine innere Phantasiewelt darstellen. So bildet der Bildhauer, überhaupt der plastische Künstler, die reine Gestalt der Schönheit dem äusseren Stoffe, als Stoffe, an; der Maler leitet die Lichtkraft der Natur mit Hülfe bestimmter Stoffe und ihrer bestimmten Verhältnisse zum Lichte, dass sie seine inneren Schöpfungen dem äusseren Auge der Beschauer getreu zur Erscheinung bringen. Der Tondichter bemeistert sich der inneren Schwingungen der Stoffe, dass sie sein schönes freies Gemüthleben rein und treu mittelst des äusseren Ohres den andern Geistern zu vernehmen geben. Der nützliche Künstler (Nutzkünstler) bearbeitet frei nach verständigen Zweckbegriffen die in der Natur dargestellten Stoffe, bemeistert sich der grundmächtigen Elemente der Natur, und nöthigt alle Kräfte der Natur, Das auszurichten, was in ihr nach Vernunftzwecken der Menschheit gefordert wird, sie aber, sich selbst überlassen, nicht leisten könnte.

Sehen wir nun nochmals auf dieses ganze Doppelproduct hin, so finden wir, dass es dadurch von Seiten der endlichen Geister noch reicher und mehrfacher wird, dass die endlichen Geister als Menschen sich ihre Phantasiewelten einander mittheilen können durch Sprache, dass sie also auch vereint zusammenwirken können für die Darstellung der beiden Gebiete der Durchdringung der inneren Sinnenwelt mit der äusseren, dass sie dadurch in den Stand kommen, ihr eignes inneres Angeschautes zu einem Gemeingute zu machen, es gleichsam in Einer gemeinsamen, gesellschaftlichen Phantasiewelt zu vereinigen, woraus dann

unterandern die grosse Erscheinung gemeinsamer Dichterwelt, in Volksagen (in Mythen) hervorgeht, welche dann ferner die Grundlage sind für die gemeinsame schöne bildende Kunst, für Plastik und Malerei, und mittelbar auch für die Musik, zumal für die mimische und dramatische Kunst.

Schauen wir nun das soeben Gefundene in Beziehung zu unsrer logischen Frage an, ob das Aeusserlich- und Innerlichsinnliche auch in dieser Vereinbeziehung sich organisch und harmonisch erweist, also die oben erkannte Bedingung der Denkbarkeit erfüllt, so hat sich hierauf die bejahende Antwort ergeben, indem es ja eben diese wechselseitige Uebereinstimmung und diese harmonische Vereinbildung ist, die wir in Ansehung der beiden Sinnenwelten jetzt ausführlich betrachtet haben.

Ehe wir weiter gehen, haben wir uns wiederum (s. zuvor S. 264 u. 322) zu fragen, ob wir nun eine Entscheidung über die Frage nach der *äusserlichen* Sachgültigkeit unserer leiblichsinnlichen Anschauungen gewonnen haben? — Es ist offenbar, dass dieses nicht der Fall ist; denn die beiden Gebiete des sogenannten Leiblichsinnlichen und des Geistlichsinnlichen können ebensogut sich einander entgegengesetzt und als von einander unterschieden, als auch miteinander innig vereint gedacht werden, wenn wir annehmen, dass alles Dieses *in* dem Ich ist und geschieht, als wenn wir annehmen, es seye da und lebe eine Sinnenwelt ausser uns. Ja es erscheint hier sogar gedenklich, das heisst, es erscheint erst als eine Aufgabe für weitere und tiefere Untersuchung: ob wir nicht andere Geister, als von dem eignen Ich unabhangige, diesem völlig gleiche, selbwesenliche, Wesen, anerkennen könnten, und dabei die sogenannte äussere Natur betrachten als Eine, uns Geistern allen gemeinsame, hinsichts der Einen Vernunft selbst *innere* Welt? — Eine Ansicht, welche ich in meinem Grundriss der historischen Logik (1803 S. 108—114 und S. 124) aufgestellt habe. Die Auflösung der Frage nach dieser *äusserlichen* Sachgültigkeit der leiblichsinnlichen Anschauung müsste folglich aus ganz andern, von uns *hier* noch nicht erforschten, Gründen, entschieden werden. Indess weiset uns das bishieher Erforschte bereits den Weg an, den wir zu gehen haben, um diese Frage zu lösen. Denn da wir jede sinnliche Anschauung, oder Erkenntniss, auf der Voraussetzung der Gültigkeit nichtsinnlicher Gedanken durch Anwendung des Begreifens, Urtheilens und Schliessens nach denselben zustandebringen, so kann die Auflösung dieser Aufgabe nur durch genauere Betrachtung dieser höheren, durchaus übersinnlichen Voraussetzungen gewonnen werden. Und wenn wir die Frage beantwortet hätten: wie kommen wir dazu, diesen übersinnlichen Gedanken Sachgültigkeit, (das ist, ewige Wahrheit),

zuzuerkennen? — so könnten wir vielleicht auch erfahren, inwiefern diese übersinnlichen Gedanken uns über die Frage nach einer leiblichen Welt und Geisterwelt *ausser* uns Aufschluss geben oder nicht.

Lassen Sie uns also erwägen, welches dem entworfenen Plane zufolge der nächste Gegenstand unsrer Selbstwahrnehmung seyn muss. Wir betrachteten doch unsre Erkenntniss nach dem vorwaltenden Eintheilgrunde der Erkenntnissquellen, und machten uns oben die Aufgabe, zu erforschen: zuerst die sinnliche Erkenntniss, dann die nichtsinnliche Erkenntniss, dann die aus beiden vereinte Erkenntniss. Da nun die sinnliche Erkenntniss analytisch durchforscht worden ist, so muss also zunächst das ganze Gebiet unsrer nichtsinnlichen Erkenntniss genau betrachtet werden, und zwar zuförderst im Allgemeinen nach Demjenigen, was die eigenthümliche Wesenheit der nichtsinnlichen Erkenntniss ausmacht; dann sind im Besonderen die obersten Gebiete der nichtsinnlichen Erkenntniss nacheinander zu durchforschen.

Zweiter Abschnitt.

Betrachtung des ganzen Gebietes unserer nichtsinnlichen Erkenntniss.

(Abriss S. 37 ff; Vorless. üb. d. Syst. S. 201 — 208; vergl. Vorless. üb. d. Grundwahrheiten S. 139 ff.)

Ich schicke nun, wie immer, einige Wortbestimmnisse voraus, theils damit wir uns verstehen, theils damit die gewöhnlichen Bezeichnungen nicht unbekannt bleiben. Man nennt die *nichtsinnliche Erkenntniss* auch *übersinnliche Erkenntniss*, wobei aber ein Doppelsinn sich zeigt, weil das Wort: *über*, zwei genau zu unterscheidende Bedeutungen in unsrer Sprache zugleich wirklich hat. Denn erstlich heisst: *über*, so viel als ausserhalb; z. B. wenn man sagt, eine Grenze überschreiten, so heisst Das bloss *nach aussen gehen*. Das kann nun seyn nach unten, zur Seite, oder nach oben. Zweitens aber bedeutet: *über*, das Verhältniss des Höheren zum Niederen, und dann wird das Wort genommen in seiner Verwandtschaft mit *ober* und *oben*, dann ist: *über*, so viel als *oberhalb*. Wenn also von übersinnlicher Erkenntniss die Rede ist, so kann diess entweder nach der ersten Bedeutung heissen, eine Erkenntniss, die ausserhalb der sinnlichen Erkenntniss ist, möchte sie nun unterhalb, oder nebenhalb, seithalb, oder oberhalb seyn; mit andern Worten, möchte die Erkenntniss eine der sinnlichen untergeordnete, oder nebengeordnete, oder übergeordnete seyn. Zweitens aber kann übersinnliche Erkenntniss,

nach jener zweiten Bedeutung des Worts: *über*, vorzugweise bedeuten sollen: diejenige Erkenntniss, welche über die sinnliche erhaben ist, welche eine höherartige Erkenntniss ist, als die sinnliche. Daraus ergiebt sich, dass die Bezeichnung: *nichtsinnliche Erkenntniss*, insofern die richtig bestimmte ist, als sie sowohl die nebensinnliche, als auch die höhere Erkenntniss befasst, die oberhalb der sinnlichen wäre. Wir nun hier haben zu untersuchen, ob es nichtsinnliche Erkenntnisse giebt, die nebensinnlich sind, und ob es auch solche nichtsinnliche Erkenntnisse giebt, die der Art nach höher sind, als alle sinnlichen Erkenntnisse. — Nach einem zweiten Sprachgebrauch hierüber nennt man die nichtsinnliche Erkenntniss, *eine Erkenntniss a priori*, das heisst: vom *Eheren* aus, das ist, vom eheren Wesenlichen *(a priori natura s. essentia)*, oder vom eheren Erkennquell aus *(a priori fonte)*; die sinnliche Erkenntniss aber nennt man eine *Erkenntniss a posteriori*, vom Nachmaligen, vom Nachherigen oder vom *Späteren* aus, das heisst, vom nachfolgenden Wesenlichen, oder vom nachfolgenden Erkennquell aus. In dieser Benennung aber ist selbst schon eine nichtsinnliche Voraussetzung enthalten, dass die nichtsinnliche Erkenntniss, als solche, eine der Art nach höhere und ehere sey, als die sinnliche; ob aber Dem so ist, Das haben wir erst zu untersuchen. Dass sie zumtheil eine *höhere*, und ihrer Wesenheit nach eine *ehere*, ist, als die sinnliche, Das haben wir schon daraus ersehen, dass die äusserlich- und innerlichsinnliche Erkenntniss schon nichtsinnliche, allgemeine Gedanken und Erkenntnisse voraussetzt, die wir zu den sinnlichen Wahrnehmungen hinzubringen müssen, und zwar als schon anerkannte Wahrheit, ohne welche wir den sinnlichen Wahrnehmungen sachliche Gültigkeit nicht zuschreiben können. Ja wir haben sogar gefunden, dass diese als wahr für die sinnliche Erkenntniss vorausgesetzten nichtsinnlichen Gedanken in Ansehung jeder sinnlichen bestimmten Erkenntniss auch der Zeit nach vorangehen müssen; und dass selbst die Bildung solcher Gemeinbegriffe, deren Inhalt bloss äusserlichsinnlich ist, schon die Anwendung höherer nichtsinnlicher Begriffe voraussetzt, (S. 283 ff; u. S. 115). Ferner nennt man auch die nichtsinnliche Erkenntniss die *ideale*, d. h. die rein im Geiste geschaute oder gesehene, und die sinnliche dagegen die *reale*, zeitliche, wirkliche. Aber auch darin liegt schon eine mehrfache Voraussetzung in Ansehung der Wesenheit dieser Erkenntnisse, und diese Benennung scheint nicht zu passen, weil wir in der Welt der Phantasie auch Zeitlich-Bestimmtes, Individuelles, rein im Geiste schauen, und weil von der andern Seite auch den Gegenständen der nichtsinnlichen Erkenntniss Realität nicht abgesprochen werden kann, z. B. dem Ich, so wie das Ich

sich in der Grundschauung findet, die oben hervorgerufen worden ist; oder dem in der Phantasie des Künstlers gebildeten Schönen, wenn man anders nicht der Schönheit die Realität, das ist, die Wesenheit oder Wesenhaftigkeit, absprechen will. Auch bedeutet das Wort *ἰδέα*, vor *Platon*, (sowie *φάντασμα*) ein sinnliches Bild, im äusseren, oder im inneren Sinne; und erst durch *Platon* scheint es seine bestimmte, höhere Bedeutung erhalten zu haben. (Vergleiche vorn S. 86). Ferner nennt man auch wohl die nichtsinnliche Erkenntniss vorzugweise *transcendente* und *transcendentale* Erkenntniss; indem man dabei im Sinne hat, dass das Nichtsinnliche die Grenze des Sinnlichen überschreite, transcendire. Nun aber versteht man unter dem Worte: *transcendent*, sonst auch alles Dasjenige in der Erkenntniss, was die Erkenntnissfähigkeit des endlichen Geistes, das Ich, seinem Inhalte nach, übersteigt; mithin ist diese Bezeichnung mehrdeutig und ungenau. Endlich nennt man auch die nichtsinnliche Erkenntniss vorzugweise *Vernunfterkenntniss und Verstandeserkenntniss*, welches man zu bezeichnen sucht durch das Wort: *rationale Erkenntniss.* Der Grund dieser Benennung ist, dass die nichtsinnlichen Erkenntnisse, als solche, nicht aus den Sinnenwahrnehmungen fliessen, indem sie allgemeine, ewige Wesenheiten, sogar Unendlichkeit, Unbedingtheit zum Inhalte haben, welches Alles sinnlich nicht wahrgenommen und erkannt werden kann, sondern lediglich in dem reinen Verstande, und in der reinen Vernunft. Da man nun gewöhnlich *die Philosophie* als die Wissenschaft der nichtsinnlichen Erkenntnisse bestimmt, und sie daher auch wohl *die reine Vernunftwissenschaft*, *die Wissenschaft aus reiner Vernunft* nennt: so können die nichtsinnlichen, reinvernunftlichen, rationalen Gedanken und Erkenntnisse auch vorzugweis philosophische genannt werden. Den *rationalen* Erkenntnissen setzt man gewöhnlich die *empirischen*, der *Philosophie* die *Empirie* entgegen; das Wort: *empirisch*, stimmt mit dem Worte: *erfahrlich*, aus Erfahrung, zusammen, da das griechische Stammwort (*πειρ-*, *πορ-*) mit dem deutschen Stammworte: *fahr*, dieselbe Bedeutung hat. Wir haben nun hinzusehen, ob alle nichtsinnliche Erkenntnisse diese Bestimmtheit an sich haben, dass sie in dem genannten Sinne rational, oder philosophisch, sind. — Endlich nennt man auch noch die nichtsinnlichen Gedanken und Erkenntnisse *metaphysisch*, übernatürlich, in dem Sinne, wonach unter *Physis*, Natur, jedes endliche in zeitlicher Bestimmtheit gegebne Wesen verstanden wird; obgleich der Grund dieser Benennung ein bloss zufälliger historischer ist. (Siehe hinten in der Encyclopädie zu §. 5).

Nach dieser nöthigen Worterklärung lassen Sie uns nun die Sache selbst betrachten, unabhangig von allen Wörtern. *Die erste*

Frage ist diese: *finden wir denn nichtsinnliche Erkenntnisse in unserm Bewusstseyn?* Ich behaupte Diess. Denn *erstens* ist gezeigt worden, dass der Geist auch bei der Auffassung des Sinnlichen, als solchen, nichtsinnliche Gedanken, Begriffe, Urtheile und Schlüsse, anwendet, und dass es nur dadurch dem Geiste möglich wird, aus den zerstreuten Theilen der Sinnenwahrnehmungen ein Ganzes der sinnlichen Erkenntniss zustandezubringen. Aber auch noch andre nichtsinnliche Gedanken und Erkenntnisse sind uns im Ganzen unsrer Untersuchung offenbar geworden.

62. Wir finden ferner in unserm Bewusstseyn die nichtsinnliche Erkenntniss auch *selbständig*; und in dieser Hinsicht erinnere ich zuförderst an die nichtsinnliche Grunderkenntniss oder Grundschauung: *Ich*, und an alle die nichtsinnlichen Erkenntnisse, die sich weiter an und in diesem Gedanken fanden. So sind wir uns bewusst geworden, dass wir denken, empfinden, und wollen. Wir haben uns selbst unterschieden, als ganzes Ich, von allem dem Bestimmten, was das Ich ist. Alles Das sind nichtsinnliche Gedanken. Ebenso finden wir in unserm Bewusstseyn rein nichtsinnliche Gedanken in Ansehung der Natur, als z. B. den Gedanken, dass die Natur im Raume und in der Zeit unendlich sey, dass sie in Allem gesetzmäſsig sey, und den Gedanken der ganzen Natur, als Eines, in seiner Art (nach Zeit, Raum, Kraft und Gestaltung) unendlichen Wesens. Ebenso haben wir den Gedanken von der Wesenheit und dem Daseyn anderer Vernunftwesen, anderer Ich, die uns als Menschen begegnen; und auch dieser Gedanke ist nichtsinnlich, da man ein anderes Ich, ein anderes Geistwesen, sinnlich nicht wahrnehmen kann. Auch haben wir den Gedanken eines Geisterreiches, oder eines Reiches endlicher Vernunftwesen, welches aus unendlichvielen Geistern besteht. Ferner erkennen wir ausser uns andere Menschen an, und haben auch den Gedanken eines unendlichen Reiches der Menschheit, das ist, der Einen unendlichen Menschheit, die aus unendlichvielen im Weltall zugleich lebenden Einselmenschen, oder Individuen, besteht. Und über allen diesen Gedanken finden wir den nichtsinnlichen Gedanken in unserm Bewusstseyn, der alle andere Gedanken übersteigt (transcendirt), den Gedanken Eines unendlichen unbedingten Wesens, welches wir mit dem Namen: *Gott*, bezeichnen. *Nun zeigt sich freilich folgender wesenliche Unterschied in Ansehung der Gewissheit der verschiedenen nichtsinnlichen Gedanken.* Dass der Grundgedanke: Ich, wahr ist, dass das Ich wesenlich da ist, oder existirt, Dessen sind wir unmittelbar gewiss. Aber sobald die nichtsinnlichen Gedanken das Ich überschreiten, so entsteht die Frage, ob sie auch wohl Sachgültigkeit haben, diese Gedanken, ob sie auch wohl wahr sind, ob solche

Dinge da sind, die man auf übersinnliche Weise denkt. Wenn nun der Gegenstand der übersinnlichen Gedanken ein endlicher ist, der sich in vollendet-endlicher Bestimmtheit auch sinnlich kundthut, so ist eine vermittelte Gewissheit von der Wahrheit solcher Gedanken schon auf unserm jetzigen Standpuncte der Betrachtung möglich. Z. B. folgende Begriffe von endlichen Naturdingen: Sonne, Erde, Land, Wasser, Luft, Thiere, Pflanzen, — alle diese Begriffe werden durch endliche sinnliche Dinge dargestellt, deren wir mittelbar gewiss werden auf dem Wege der sinnlichen Wahrnehmung. Auch ist der Inhalt der meisten von diesen Begriffen bloss mittelst der sinnlichen Wahrnehmung abgezogen, oder abstrahirt; es sind solche Begriffe, die wir oben empirisch oder historisch nannten. Wenn wir nun mit diesen Begriffen nicht über das Gebiet der sinnlichen Erfahrung hinausschreiten, aus welcher sie genommen sind, so sind wir uns gewiss, dass die Gegenstände dieser Begriffe da sind, wenn wir anders den höheren nichtsinnlichen Voraussetzungen, die bei der Abziehung oder Abstraction des Inhalts dieser Begriffe angewandt werden, sachliche Gültigkeit beimessen; denn unter dieser Voraussetzung dürfen wir behaupten, dass die diesen Begriffen entsprechenden Dinge oder Objecte dasind, sowahr wir uns unser selbst bewusst sind, dass also diese Begriffe Sachgültigkeit haben. Aber doch ist diese Gewissheit nur eine vermittelte und bedingte, die da beruht auf der Gewissheit des Selbstbewusstseyns: Ich, und auf der Sachgültigkeit jener nichtsinnlichen Voraussetzungen. Sobald wir aber mit diesen Begriffen über den gegebenen Kreis der Erfahrung hinausgehen, und ihnen eine weitere Gültigkeit beimessen, so entsteht mit Fug die Frage: haben denn diese Begriffe auch über die Grenze der Erfahrung hinaus Sachgültigkeit? — Als wenn ich z. B. den Begriff: Thier, nehme, und erweitere seine Geltung so, dass ich behaupte: in der ganzen unendlichen Natur, auf unendlichvielen Sternen, sind Thiere; also dieser Begriff gilt durch's ganze unendliche Weltall hindurch —: so entsteht hier die Frage nach der objectiven Gültigkeit dieses Begriffes; denn woher weiss ich denn, dass die Natur unendlich ist, dass es unendlichviele Sterne giebt u. s. w. Ebenso in Ansehung aller nichtsinnlichen Gedanken, deren Gegenstand unendlich gedacht wird. Denken kann ich wohl eine unendliche Natur, ein unendliches Geisterreich, eine unendliche Vernunft, und eine unendliche Menschheit im Weltall; denken kann ich wohl Gott als das Eine unendliche unbedingte Wesen; — aber ob diese Wesen auch dasind, ob sie existiren, Das ist die Frage. Auf die Grundschauung: Ich, kann ich mich dabei garnicht berufen, denn in dieser, als solcher, sind die Wesen nicht enthalten, von denen

jene überschwenglichen Gedanken aussagen. Selbst in Ansehung des Gedankens: Gott, stellt sich im gewöhnlichen, vorwissenschaftlichen Bewusstseyn die Frage ein, ob wohl diesem Gedanken Sachgültigkeit zukomme, ob er wahr seye, das ist, wie man sagt, „ob ein Gott daseye, existire?“ Selbst *Kant* erhob diese Frage; er behauptet, dass sie befugt sey, und meint, dass ebensowenig daraus, dass ich mir Gott denke, zu ersehn ist, dass Gott da ist, als daraus, dass ich mir einen goldnen Berg träume, eingesehn werden kann, dass ein solcher in der Natur da ist. Und als Hauptergebniss seiner Kritik der reinen Vernunft will *Kant* gefunden haben, dass die reine Vernunft, als blosses Erkenntnissvermögen, nicht zu der Erkenntniss und Anerkenntniss Gottes führen könne, sondern dass die Annahme, dass Gott dasey, auf einem Glauben, das ist, auf einem Fürwahrhalten aus subjectiven, subjectiv zureichenden Gründen, beruhe. In Ansehung der Frage aber: ob wohl Gott, den wir denken, auch dasey, muss erst untersucht werden, ob sie Sinn habe, — ob so gefragt werden könne von dem unendlichen, unbedingten Wesen, wie allerdings gefragt werden kann über ein jedes endliche, bedingte Wesen; diese Frage über die Frage hätte auch *Kant* erwägen sollen. Auch Wer Gott glaubt, kann noch so fragen, weil Glauben, als solches, kein Wissen ist. — Es ist also für unsre vorliegende Untersuchung eine grundwichtige Frage, ob wir zum Bewusstseyn der Befugniss gelangen können, solchen, das Ich übersteigenden, überschwenglichen Gedanken, deren Gegenstand als unendlich und unbedingt gedacht wird, Sachgültigkeit zuzuschreiben.

Fragen wir nun zunächst näher Diess: *ob die nichtsinnlichen Gedanken, die wir in unserm Bewusstseyn vorfinden, zumtheil nebensinnlich sind, zumtheil übersinnlich, höher als sinnlich.* Da finden wir nun, dass allerdings nichtsinnliche Gedanken von beiderlei Art uns gegeben sind. Denken wir zuerst die blossen Gemeinbegriffe oder Gemeinsambegriffe, als den Gedanken des Gemeinsam-Wesenlichen in mehren gegebenen Einselwesen, z. B. die empirischen Begriffe: Mensch, Thier, Pflanze, Erde, u. s. f. Diese Begriffe übersteigen das sinnliche Individuelle garnicht, denn sie sagen nur Das aus, was dem wirklichen Individuell-Sinnlichen gemeinsam ist. Ihr Inhalt erhebt sich also ganz und garnicht über den Inhalt der sinnlichen Erkenntnisse. Diese empirischen Begriffe also sind nebensinnlich. Denken wir aber zweitens die eigentlichen Allgemeinbegriffe, worin Das erkannt wird, was das Allgemeinwesenliche, Ewigwesenliche, Bleibende ist, so finden wir wieder, dass auch hier der Inhalt das Gebiet der sinnlichen Wirklichkeit überhaupt nicht übersteigt. Denn das Allgemeinwesen-

liche ist ja eben Das, was in allen sinnlichbestimmten Dingen dargebildet ist, oder dargebildet werden soll. Aber dabei ist der Gedanke des Bleibenden, Ewigwesenlichen, schon höher als der Gedanke des Vollendet-Endlichen, durchaus Bestimmten, und insofern sind die Allgemeinbegriffe von sinnlichen Dingen doch schon übersinnlich. — Mithin ist das Gebiet der Gemeinsambegriffe und der Allgemeinbegriffe, also das ganze Gebiet der bloss begrifflichen Erkenntniss, dem Gegenstande nach, ein bloss nebensinnliches Gebiet. Aber sowie ich irgend ein Unbedingtes, Unendliches denke, so überschreitet der Inhalt solcher Gedanken alles einselne, sinnlich gegebene Endliche. Mithin sind solche nichtsinnliche Gedanken höher, als alles Sinnliche, sie sind *übersinnlich* im eigentlichen Verstande dieses Wortes. *Sehen wir nun noch darauf, wie sich unser nichtsinnliches Denken und Erkennen im Allgemeinen zum Ich und zur ganzen inneren Zeitreihe verhält, so finden wir*: alle nichtsinnliche Gedanken sind, als Gedanken, ein Inneres im Ich, ihr Gegenstand mag nun das Ich selbst seyn, oder das Ich überschreiten. *Ferner*: wir sind uns keines Anfangs des nichtsinnlichen Denkens bewusst, und auch das nichtsinnliche Denken erscheint der Zeit nach stetig ununterbrochen. Diese letztere Behauptung wird schon daran als wahr ersehen, dass kein sinnliches Denken und Erkennen möglich ist ohne jene nichtsinnlichen Gedanken, deren wir uns im Laufe unserer Untersuchung mehrmal bewusst geworden sind; so auch dadurch, dass das Ich stets seiner selbst in nichtsinnlichem Bewusstseyn: Ich, inne ist. Wir sind also befugt, zu behaupten, dass das nichtsinnliche Denken und Erkennen *eine stetige Erscheinung des inneren Lebens des Geistes* ist. *Ferner*, da ein Theil des nichtsinnlichen Denkens sich über alles Sinnliche erhebt, so dürfen wir sagen, dass die nichtsinnliche Erkenntniss die höchste, und in Ansehung der sinnlichen die ehere sey, wodurch sich also der bekannte Ausdruck rechtfertigt, dass man die nichtsinnliche Erkenntniss eine Erkenntniss a priori nennt. Sofern nun das Ich sich als den Grund und die Ursache weiss seiner bestimmten Gedanken und seiner bestimmten Erkenntnisse, insofern schreibt es sich ein *Vermögen* zu, zu denken und zu erkennen, mithin schreibt es sich Vermögen zu, sowohl sinnlich, als auch nichtsinnlich zu erkennen. Da nun das nichtsinnliche Denken und das nichtsinnliche Erkennen in Ansehung des sinnlichen Erkennens und des sinnlichen Denkens das Höhere und Ehere ist, so kann man sagen, dass das *Erkennvermögen* und das *Denkvermögen* ein *höheres* sey und ein *niederes* oder *unteres*, indem das höhere das Uebersinnliche angeht und das niedere das Sinnliche. Da man nun ferner, wie oben schon erklärt wurde, das Vermögen der Ein-

heit und Ganzheit, der Vereinheit und Harmonie des Erkennens *die Vernunft*, das Vermögen der Unterscheidung und der Entgegensetzung des Erkennens und Denkens aber *den Verstand* nennt; und da diese Verrichtung des Denkens, wonach Einheit, Entgegengesetztheit und Vereinheit erfasst wird, durchaus übersinnlich ist, so muss also diesem Sprachgebrauche zufolge gesagt werden: dass das höhere oder obere Erkenntnissvermögen und Denkvermögen aus Verstand und Vernunft bestehe. Und da hingegen das Vermögen der sinnlichen Erkenntniss und des Denkens des Sinnlichen in der Auffassung der sinnlichen Bestimmtheiten unsrer leiblichen Organe, und in der Thätigkeit der Phantasie, besteht: so wird also gesagt werden müssen, dass das niedere Erkennvermögen und Denkvermögen in der Phantasie und in der äusserlich leiblichsinnlichen Wahrnehmung bestehe. Aber diese Benennungen, des Höheren und des Niederen, können hier nicht so verstanden werden, als seye das Niedere und Untergeordnete nicht auch wesenlich, nicht auch der Ausbildung würdig; als seye das Niedere ein Geringfügiges, Schlechtes, Zu-Vernachlässigendes; als komme es nur darauf an, Vernunft und Verstand auszubilden, aber das sinnliche Erkenntnissvermögen der zufälligen Entwickelung im Leben zu überlassen. Diess wäre der Wahrheit und dem Befunde der Sache zuwider, denn das Ich selbst findet sich ja durchaus auch vollbestimmt (individuell) und sinnlich im Innern, und verpflichtet, seine Wesenheit auch im individuellen sinnlichen Leben auszugestalten. Es muss auch sein sinnliches Erkenntnissvermögen ausüben und bilden, wenn sein eignes Leben in Güte und Schönheit gelingen soll. Und überhaupt alles Eigenlebliche, Individuelle, ist eben das vollendet dargebildete Wesenliche in der Unendlichkeit seiner vollendeten Bestimmtheit. So ist es die Natur selbst, die uns in unendlich bestimmter Schönheit und Lebendigkeit in den äusseren Sinnen sich offenbart; so ist es das individuelle Kunstwerk des geistlichen Lebens selbst, worin der Geist seine vollendete Wesenheit zur Wirklichkeit bringt, sich selbst verklärt, und darlebt. Demnach ist es eine gleichwichtige Angelegenheit für den menschlichen Geist, sein höheres und sein niederes Erkennvermögen gleichförmig auszubilden.

So viel über die Wesenheit der nichtsinnlichen Erkenntniss im Allgemeinen.

Nun müssen wir aber, dem oben entworfenen Plane zufolge, *die nichtsinnliche Erkenntniss in ihrer Verschiedenheit nach den Gegenständen* erkennen. Wir haben also zu betrachten: die nichtsinnliche Erkenntniss von der Natur, die nichtsinnliche Erkenntniss von dem Geiste und der Vernunft, die nichtsinnliche Er-

kenntniss von der Menschheit, und die nichtsinnliche Erkenntniss, wenn sie möglich ist, von Gott. Alle unsere nichtsinnlichen Gedanken sind dem Inhalte nach entweder einer dieser vier Grundgedanken, oder an oder in Einem oder mehren derselben enthalten, oder aus zweien oder mehren davon vereint. Und da die Einsicht in die Möglichkeit des Denkens darauf beruht (s. S. 244 ff, u. Abriss §. 24 f), ob die Wahrheit des Gedankens: Gott, wissenschaftlich eingesehen werden kann, weil ausserdem unsere Denkreihe nicht ganze, selbständige Einheit hätte: so ist offenbar, dass diese unsere letzte logische Untersuchung zugleich für unser ganzes Vorhaben die wichtigste ist, indem es von dem Ausgange derselben abhängt, ob Wissenschaft überhaupt, und insbesondere auch, ob Wissenschaft des Erkennens, Logik, für uns möglich ist, oder nicht. —

Aller der nun folgenden nichtsinnlichen Gedanken werden wir uns zuförderst hier als blosser nichtsinnlicher Behauptungen oder vorläufiger Urtheile (Vorurtheile) bewusst, die wir unwillkührlich in uns finden, deren wir uns aber nicht enthalten, und deren wir uns durchaus nicht entschlagen können. Wir müssen demnach darauf achten, ob und wie selbige untereinander zusammenhangen, worauf sie sich gründen, und ob und wodurch wir befugt sind, sie zu machen, und für sachlich wahr zu erklären. Nur wenn wir, infolge dieser Betrachtungen zu der Einsicht in die Wahrheit dieser nichtsinnlichen Behauptungen gelangen, nur wenn wir zu der Anerkenntniss gelangen, dass selbige Eine organische Einheit in Einem Grundgedanken sind, dürfen wir behaupten; dass für den Menschen Wissenschaft, und Wissenschaft von der Wissenschaft, und Wissenschaft des Erkennens (Logik) möglich ist. Nur in dieser Einsicht könnte uns auch der Grund offenbar werden, wesshalb wir unseren leiblichsinnlichen Wahrnehmungen äussere Sachgültigkeit zuzuschreiben befugt sind.

Zu dem Ende wollen wir also zuförderst *die nichtsinnliche Erkenntniss über die Natur* in Betrachtung ziehen *), welche im Abriss das erste Capitel des zweiten Abschnittes ausmacht. Da aber die für diese Vorlesungen bestimmte Zeit nicht mehr gestattet, wie bisher alles Einselne, was im Abrisse mitgetheilt ist, zu erläutern, so werde ich nun nach einem abgekürzten Plane verfahren, indem ich Ihnen das Uebrige zu eignem weitern Nachdenken empfehle.

*) Diesen Gegenstand findet der Leser in meiner *historischen Logik* (Jena 1803, S. 48 — 98) ausführlicher abgehandelt, als es hier geschehen kann.
Anm. d. V.

Erstes Capitel.

Nichtsinnliche Behauptungen über die Natur.

(Abriss S. 38 — 45).

Bei Betrachtung unserer inneren Welt der nichtsinnlichen Erkenntniss über das Leibwesen oder die Natur finden wir, dass das nichtsinnliche Denken und Erkennen sich entweder auf endlich bestimmte Naturdinge, oder auf die Natur selbst bezieht, sofern sie als unendlich und als in ihrer Art unbedingt gedacht wird. Wir wollen also diese beiden Gegenstände, einen jeden besonders, betrachten.

Zuerst also fragen wir: *welcher nichtsinnlichen Gedanken sind wir uns bewusst in Ansehung alles Einzelnen, Endlichen in der Natur?* Um nun diese Frage zu beantworten, erheben wir zuerst die weitere Frage: *welches ist denn das bestimmte Endliche, das uns die Natur zur Erkenntniss darbietet?* Wir finden Zweierlei: zunächst endliche Wesen oder Naturgebilde, z. B. Steine, Thiere, Pflanzen, Erden, Sonnen; zweitens, Eigenschaften oder Wesenheiten dieser Gebilde, wonach sie bestimmt gestaltet im Raum sind, eine bestimmte Zeit über dauern, und wonach sie bestimmte Thätigkeiten und Kräfte an sich zeigen. Unsere Frage hat also den näheren Ausdruck: *erkennen wir denn die Naturgebilde und deren Eigenschaften und Thätigkeiten auch auf nichtsinnliche Weise?* Ich behaupte nun: Jeder wird finden, dass es so ist. Denn wir fassen das Gemeinsamwesenliche und das Allgemeine und Ewigwesenliche aller dieser Gebilde, Eigenschaften und Thätigkeiten in nichtsinnlichen Gedanken zusammen, d. h. wir begreifen die Natur in ihren Gebilden und in der Wesenheit und Thätigkeit dieser Gebilde.

63. *Das erste Nichtsinnliche, welches wir in Ansehung der Natur denken*, sind die Gemeinbegriffe oder die Erfassung desjenigen Wesenlichen, welches verschiedenen Naturgebilden und Naturthätigkeiten gemeinsam ist, so dass man dabei die Erfahrung garnicht überschreitet, sondern lediglich das Gemeinsame an der endlichen Anzahl von Individuen, an Einigen derselben erfasst, welche in der Erfahrung vorkommen. Von dieser Art sind nicht nur die Begriffe des gemeinen Lebens, sondern auch die Begriffe der gewöhnlichen empirischen Naturerkenntniss und Wissenschaft, ja das Ganze geordneter Naturbegriffe in den künstlichen Systemen der vororganischen Gebilde, in der Mineralogie, sowie der Pflanzen, der Thiere, welche man vorzugweise organisch nennt, sind nur geordnete Reihen solcher Gemeinbegriffe, und zeichnen sich von denen des gemeinen Lebens nur dadurch aus, dass sie die Gegenstände genauer erfassen, und sie nach allen ihren bis

jetzt bemerkten und durch Erfahrung aufgefundenen Wesenheiten oder Eigenschaften in ganze Reihenfolgen von Begriffen zusammenordnen. Aber Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben diese nichtsinnlichen Naturbegriffe dennoch nicht. Wenn aber diese Naturgebilde und Thätigkeiten so könnten erkannt werden, dass man einsähe, Was ihnen *allen* gemeinsam, Was ihnen wahrhaft *all*gemein, und daher nothwendig und ewigwesenlich sey, so hätte man Begriffe von Naturgegenständen, die die Erfahrung übersteigen, obschon sie auf alle Erfahrung in der Natur anwendbar wären. Solche allgemeine und nothwendige Begriffe von den Naturthätigkeiten und Naturgebilden nun sucht die Naturphilosophie aufzustellen, wo man also z. B. erkennen müsste, Was das Allgemeine und Ewigwesenliche eines Thieres ist, sowie, dass und warum diess in der Natur, und zwar für die ganze Natur gültig sey. Es ist aber erst die Frage, ob eine solche Erkenntniss der Natur möglich sey.

Betrachten wir aber jetzt genauer die Beschaffenheit unsrer Erfahrungerkenntniss der Natur, sofern wir darin das Gemeinsambegriffliche zusammenfassen, wie es wirklich gegeben ist, so finden wir, dass wir jedes Endliche in der Natur, jedes endliche Gebilde, auch jede Thätigkeit der Natur, nach folgenden allgemeinen Gedanken betrachten. Was es auch sey, was wir in der Natur wahrnehmen, so behaupten wir doch, es sey Eines, es bestehe für sich selbst, es seye ein Ganzes. Denken wir z. B. einen Krystall, so schreiben wir ihm *Einheit der Wesenheit* zu, dass er durch und durch von diesem bestimmten Stoffe ist, wir erkennen ihn auch als ein *selbständiges Wesen*, das da an und für sich ist und besteht; er erweist sich auch als ein solches, indem er sich selbst zusammenhält und sich allem Andern entgegenstellt; als z. B.: wenn man ihn anstösst, erweist er seine Selbstheit durch den Gegenstoss; wenn man ihn schlägt, so klingt er in einem bestimmten reinheitlichen Tone. Fernerhin denken wir jedes Naturobject als *ganz*; z. B. der Krystall ist ein Ganzes für sich, und zwar wiederum mit bestimmter Form und Begrenzung, und wenn ich den Krystall als Ganzes denke, so brauche ich gar noch nicht daran zu denken, dass er auch zertheilt werden kann, dass er Theile hat. Ferner, Was ich auch in der erscheinenden Natur begreife, ich muss es denken als etwas *Gesetztes*, Positives, Ponirtes, z. B. an dem Krystall ist eben seine Wesenheit gesetzt, ponirt, indem dieser bestimmte Stoff in dieser bestimmten Form, mit diesen bestimmten zusammenhaltenden Kräften zusammengesetzt ist, und sich also gesetzt verhält. Und indem ich jedes Bestimmte in der Natur als gesetzt denke, muss ich es auch denken als *gerichtet* auf sich selbst, und nach aussen in *Beziehung*.

Der Krystall z. B. ist zuerst gerichtet auf sich selbst oder zu sich selbst; denn er hält sich in sich zusammen, und wenn er z. B. angestossen wird, so richtet er sich auf sich selbst, um zu schwingen, zu vibriren, zu schallen. Er ist aber auch gerichtet oder bezogen nach aussen, so in der Schwere zu seinem höheren Ganzen, so im Lichte, in der Wärme, in den chemischen Verhältnissen; und eben darin denke ich seine *Selbstheit* oder *Selbheit*; eben darin erweist sich seine Selbstheit oder Selbheit, dass er gerichtet ist zu sich, und zu Anderm ausser ihm. Ich kann ferner jedes endliche Naturgebilde nur so denken, dass es etwas Bestimmtes *befasset, umfasset*, an und in sich *begreifet*. So z. B. eben der Krystall wird nach der genannten Eigenschaft so gedacht, dass er eine bestimmte Masse in seiner bestimmten Krystallform befasset, dass er eine bestimmte Thätigkeit in sich fasset, so bestimmte Schwere, bestimmtes Licht, bestimmte chemische Actionen. Und da wir jedes endliche Befassen von etwas Wesenlichem *Grösse* oder *Grossheit* nennen, so finden wir, dass jedes Endliche in der Natur der *Umfangheit* oder *Fassheit* nach, *gross* ist, und zwar, dass es in aller Hinsicht *bestimmte Grösse* hat. Ich kann ferner das Endliche in der Natur nur denken, als *seyend* oder *daseyend* (existirend), indem ich eben seine Wesenheit *setze* (ponire), indem ich erkenne, dass es als Wesenliches *gesetzt ist.* — Fernerhin kann ich das Endliche in der Natur nur denken als *mit bestimmter Wirksamkeit* oder *Thätigkeit*, als *auf bestimmte Weise ursachlich (causal)*. Es scheint zwar, dass viele Naturgebilde Nichts wirken, dass sie tode *Bewirktnisse (Producte)*, seyen, die da lediglich bestehen, und etwa bloss leiden (afficirt werden); z. B. ein Stein, ein Berg, ein ganzer Erdkörper. Wenn man aber genauer hinsieht, so bemerkt man, dass auch das scheinbar ganz Fixirte und Tode in der Natur dennoch *in stetiger Thätigkeit und Aenderung* begriffen ist; so, der Stein drückt immer als schwer, er klingt sogleich, sobald er angestossen wird, und wirft, wenn er vom Lichte beschienen wird, das Licht zurück auf bestimmte Weise, oder lässt es durch, er und auch der ganze Berg sind in beständiger Thätigkeit im Process der Schwere, des Lichtes, der Wärme, der magnetischen, elektrischen und chemischen Action u. s. w., und sie verwittern und vergehen alle beide zu ihrer Zeit. Und die Erde selbst, die scheinbar unänderliche, bewegt sich allaugenblicklich nach rhythmischen Gesetzen, und verändert nach allen Seiten stetig ihr inneres Leben. — Ferner können wir endliche Naturgebilde auch nur so denken, dass sie alle mit allen etwas Gemeinsames haben, dass sie alle gegen alle ähnlich sind. Sie sind z. B. alle stoffig (materiell), sind alle in der Zeit, im Raume, äussern alle bestimmte Thätigkeiten des An-

ziehens und Abstossens, und sind alle miteinander stetig verbunden.

Alle diese nichtsinnlichen Gedanken nun über die Naturgebilde und Thätigkeiten kommen im gemeinsten Bewusstseyn vor, und sie machen die Bedingung aus, unter welcher das Mannigfaltige der Sinnenwahrnehmungen in Einheit des Bewusstseyns gebracht werden kann. Aber im vorwissenschaftlichen Bewusstseyn wird sich Dessen der Geist nicht inne, und meint daher, dass alle seine Naturerkenntniss sinnlich sey, und dass seine Naturerkenntniss mit lauter sinnlich äusseren Wahrnehmungen anfange. — Da nun diese ganz allgemeinen Wesenheiten oder Eigenschaften an allen Gebilden und Thätigkeiten der Natur sich finden, und mitgedacht werden, so kann man sie *allgemeine Grundbegriffe oder Kategorien der Naturerkenntniss des Endlichen in der Natur* nennen.

Merken wir nun aber zweitens auf diejenigen nichtsinnlichen Gedanken, die wir von der Natur haben, welche über das endliche Gebilde und die endlichen Naturkräfte hinausgehen, so eröffnet sich *ein zweites Gebiet des nichtsinnlichen Denkens über die Natur.* In dieser Hinsicht finden wir Folgendes, sogar im vorwissenschaftlichen Bewusstseyn: Alle die einselnen Gebiete und Thätigkeiten der Natur erscheinen uns stetig zusammenhangig in den drei Grundformen, in dem *Raume*, in der *Zeit*, in der *Bewegung*, und wir finden in dieser Hinsicht durchaus keine Grenze. Gehen wir z. B. von der Auffassung der uns zunächst umgebenden Natur aus, so hangen alle einselnen Gebilde und Thätigkeiten in diesem Gebiete zusammen. Wir können einen *leeren Raum* garnicht denken; denn, Wer genau hinsieht, wird finden, dass der angebliche „leere Raum“ dennoch als erfüllt gedacht wird, und sey es nur, dass er erleuchtet ist. Ueberhaupt können wir eine Form nicht denken, ohne Dasjenige, dessen Form sie ist. Wir denken also die Natur als dem Raume nach stetig. Und wenn wir das Erdganze denken, so können wir auch darüber hinaus keinen leeren Raum denken, sondern etwa eine elastische Flüssigkeit, die man Aether nennt, oder wie es beliebt, — so dass wiederum andre Himmelleiber, als unsre Erde, in demselben Raume und innerhalb desselben Stoffes mit dieser Erde verbunden erscheinen; und ebenso sind wir gezwungen, zu denken, dass die ganze Lebenthätigkeit dieser Erde bestimmt ist durch die Lebenthätigkeit der Sonne; und wenn wir weiter uns die Sonne und ihr ganzes System denken, so müssen wir darüber hinaus wiederum Stoff denken; und sogar unsre erfahrung-wissenschaftliche Kenntniss zeigt, dass es so ist, indem ein ganzes Heer von Sonnsystemen sich uns am Himmelraume sinnlich kund giebt im

Lichte; ein Ende aber dieser leiblichen Welt im Raume, in der Zeit und in der Bewegung können wir nicht denken. Die Phantasie freilich zeigt uns immer nur ein endliches Bild der Natur, und darüber hinaus ein unbestimmtes Bestimmbares, wie ich neulich es zeigte. Aber da tritt nun in dem Geiste der Gedanke auf, *dass die Natur selbst ein selbständiges Ganzes seye*, welches im unendlichen Raume, in der unendlichen Zeit, in seiner unendlichen Thätigkeit dasey und bestehe, welches unendliche Ganze der Natur Grund und Ursache seye von Allem, was die Natur in sich bildet, und welches diese innere Mannigfalt seiner Gebilde nach Einem Gesetze entfalte, — dass die Natur selbst durchaus gesetzmäfsig sey und wirke; — diesen überschwenglichen Gedanken *der Einen unendlichen Natur* finden wir schon im gemeinen Bewusstseyn des ganzen Volks. Was sich auch begeben mag im Gebiete der Sinnlichkeit, davon sagt man, dass es die Natur bewirke, und unwillkührlich setzt Jeder voraus, dass die Natur fortwährend nach denselben Gesetzen gewirkt habe und wirken werde, dass die Abwechslungen von Jahren und Jahreszeiten, und von Tagen und Tageszeiten, langehin immer dieselben bleiben werden, und dass die Natur fortwährend solche Pflanzen, solche Thiere, solche Menschenleiber bilden werde. Aber dieser Gedanke der Natur selbst stammt durchaus nicht aus der Sinnlichkeit; denn diese giebt uns immer nur Vollendet-Endliches, Bestimmtes, dessen theilweise Gesetzmäfsigkeit wir nicht einmal auffassen könnten, wenn wir nicht die vorhin erklärten allgemeinen, nichtsinnlichen Gedanken oder Kategorien zur Betrachtung des Individuellen in der Natur hinzubrächten. Und schon der Gedanke der zukünftigen Gesetzmässigkeit überschreitet alle sinnliche Erfahrung, denn diese giebt nur die Beschaffenheit des jetzigen Moments (Zeitnuns), das Zukünftige aber schlechthin garnicht. Dieser in Ansehung der Natur höchste Gedanke also: *dass die Natur ein in ihrer Art unbedingtes unendliches*, das ist, *selbständiges*, *ganzes Wesen sey*, *welches in sich*, *stetig in der unendlichen Zeit*, *gesetzmäfsig in unendlichvielen und mannigfaltigen endlichen Gebilden seine eigne Wesenheit darstelle*, dieser überschwengliche Gedanke ist rein geistlich, rein übersinnlich; und da darin die ganze Wesenheit der Natur gedacht wird, so können wir wohl diesen Gedanken *den Wesengedanken der Natur* nennen, oder auch *die Wesenschauung der Natur.*

Sehen wir nun noch hin auf das Verhältniss der im Geiste erfassten ganzen Natur zu allem Endlichen, was in ihr ist, und zu allen ihren inneren Thätigkeiten, so unterscheiden wir noch die Natur als ganzes Wesen, von allem Dem, was sie an und in sich ist, und erkennen sie an als Das, was da über allem die-

sem Bestimmten das Ganze ist. Diese Gedanken können wir so bezeichnen, dass wir die Natur als *urwesenlich* denken in Ansehung alles Dessen, was sie an und in sich ist, wenn man unter dem Worte: *ur*, das Obere, Höhere, versteht. Wir können also sagen: *an* dem Gedanken der Natur als ganzer Natur, *an dem Wesengedanken*: *Natur*, findet sich zunächst der Gedanke der Natur - als - urwesenlicher - Natur, oder die *Urwesenschauung der Natur*. Nicht auf Worte kommt es hier, wie überall nicht, erstwesenlich an, sondern auf den Gedanken. Wenn Sie aber unter meiner Anleitung diesen Gedanken von der Natur wirklich erzeugt haben, so werden Sie auch diese Benennungen zweckmäſsig finden, welche zu bilden ich umsomehr befugt bin, als in unsrer deutschen Sprache, soweit selbige bis jetzt entwickelt ist, noch keine dafür dasind.

[Wir haben zunächst die Formen noch genauer zu betrachten, in denen uns die Leibwelt erscheint. Diese sind *Zeit* und *Raum*, und die Vereinigung beider, *Bewegung* *).

Bereits in einem frühern Theile unserer selbstwahrnehmenden Wissenschaftforschung haben wir die Zeit als wesenheitliche (objective) und als inneheitliche (subjective) innere Form des Ich gefunden. Wir haben gesehen, wie die Zeit die Weise oder Form des Zusammenseyns verschiedener vollendet-endlicher Zustände oder Bestimmtheiten an demselben Wesenlichen ist; die Zeit hebt in dieser Hinsicht den Widerspruch auf, der darin zu liegen scheint, dass Ein und dasselbe Wesen nicht nur zwei, sondern sogar unendlichviele sich wechselseits ausschliessende und aufhebende Eigenthümlichkeiten an sich hat. Hier ist nun unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob Dasselbe von der Zeit gilt, in Beziehung zu den leiblichen Dingen und zur ganzen Natur; ob auch diese ansich in einer bestimmten Hinsicht zeitlich sind, ob sie ferner, als ganze, gleich dem Ich auch ausser und über der

*) Aus Mangel an Zeit hatte der Verfasser diese Gegenstände im Vortrage unerörtert lassen müssen, auch kam er nicht zur Ausführung seiner in der Handschrift bemerkten Absicht, diese Lücke nachträglich auszufüllen. Damit nun einige gewöhnliche Vorurtheile zerstreut werden möchten, an denen das vorwissenschaftliche Bewusstseyn am hartnäckigsten haftet, und ohne deren Widerlegung das vierte Capitel weniger überzeugend seyn würde, so habe ich diese ganze Abhandlung selbst gemacht. Ich habe mich dabei weniger an den Abriss gehalten, weil das daselbst Gesagte bereits in den *Vorlesungen über die Grundwahrheiten* (S. 124 — 132), und in der *historischen Logik* ausgeführt ist, sondern vorzüglich darauf gesehen, bei dieser Gelegenheit mehre, dem wissenschaftlichen Denken eigenthümliche Behauptungen zur Anerkenntniss zu bringen, und habe dafür die Andeutungen und einigemal die Worte benutzt, welche der Verfasser bei frühern oder spätern Vorträgen aufgeschrieben hatte. Der Herausgeber.

Zeit sind, so dass die Zeit ihnen nur als eine innere Form, als die Weise des Wechsels ihrer verschiedenen vollendet-endlichen Bestimmtheiten zukommt. Ich behaupte nun, dass dieses sich so wirklich findet.

Betrachten wir in dieser Hinsicht zuerst unsern eignen Leib, so sind es gerade die in demselben vorsichgehenden zeitlichen Bestimmtheiten und Veränderungen, welche uns als ein Erweis der Selbstwesenheit (Gegenstandlichkeit, Objectivität) unsers Leibes dienen zur Unterscheidung von dem Geiste, d. i. dem denkenden, fühlenden und wollenden Theile des Ichs. Denn wir finden in uns Bestimmtheiten, und Aenderungen dieser Bestimmtheiten, welche wir, nicht selbst als Geist, ja zum grössern Theile auch nicht einmal als Leib, zu bewirken, uns bewusst sind, und welche meist nicht von unserm freien Willen abhangen, so die stets wechselnden Bestimmtheiten der Leibsinne, den Herzschlag und den Blutumlauf, die Verdauung und Ernährung, Gesundheit und Krankheit und die sie begleitenden Gefühle des Wohl- und Uebelbefindens und Andres mehr. Wir erklären, vermöge der uns für alles Denken zum Gesetze dienenden nichtsinnlichen Voraussetzungen, diese mannigfaltigen Zustände für Wirkungen, für Ergebnisse höherer, sie bestimmender Thätigkeiten, welche Thätigkeiten wir wiederum für die Ursachen derselben erklären. Wir bezeichnen dabei mit dem Worte: *Ursache*, das Wesenliche, in welchem, als höherem Ganzen, irgend ein Begrenztes und Bestimmtes als dessen Theil gegeben ist, und dessen Wesenheit gemäſs dieser Theil gerade so und nicht anders bestimmt und begrenzt ist. Da leuchtet es denn gleich ein, dass die Bestimmtheit der leiblichen Zustände keineswegs jedesmal mit der Wesenheit des Geistes in Uebereinstimmung ist, oder gar aus ihr folgt, indem wir ja zu gleicher Zeit geistliche Lust und leiblichen Schmerz empfinden können und umgekehrt.

Hiemit wäre denn zugleich bewiesen: die Selbständigkeit des Leibes, und ebenso das Daseyn desselben in Form der Zeit; Beides freilich nur unter der Voraussetzung der sachlichen Gültigkeit jener nichtsinnlichen Begriffe, Urtheile und Schlüsse, welche wir als das Bleibende und Leitende, als das Gesetz, unserer Denkreihe gefunden haben. Wollen wir uns darum bestimmter ausdrucken, so können wir für jetzt nur Das sagen: der Gedanke der Selbstwesenheit (Selbständigkeit, nicht Alleinständigkeit) unseres Leibes, und die Zeitlichkeit desselben ist als eine, sich uns an dieser Stelle ergebende, nichtsinnliche Behauptung nachgewiesen; es ist dargethan, dass diese Behauptung in dem nichtsinnlichen Theile unserer Denkreihe *stattfindet*, und dass sie sich mit unserer ganzen Denkreihe in Uebereinstimmung zeigt, dass

also ihr entwiderstehende Behauptungen, sofern sie durch dieselbe aufgehoben werden, uns nicht als wahr erscheinen. Dass aber die hier behaupteten Sätze auch über unsre Denkreihe hinaus sachliche Gültigkeit haben, Das wird an dieser Stelle nicht behauptet, und darüber lässt sich auch hier noch nicht entscheiden, indem immer noch der oben (S. 350) angeführte Fall denkbar scheint, dass die sogenannte äussere Sinnenwelt zwar eine von der innern Sinnenwelt verschiedene, aber dennoch mit ihr zugleich nur innerhalb des Geistes bestehende wäre. *)

Nehmen wir nun für den andern Theil unserer Untersuchung über die Zeitlichkeit der Natur ein Beispiel von einem Nicht-Ich. Denken wir zu diesem Zwecke die Rose. Da zeigt sich uns eine ganze Reihe der Entwickelung, vom Samenkorn bis zur Blüthe und Frucht und bis zum Absterben des Rosenstockes, in unendlichvielen stets wechselnden Bestimmtheiten nach Alter, Jahrzeiten, Witterung, Pflege und Standort, und insofern erscheint uns die Rose stets anders vollendet-endlich, d. h. sie erscheint uns zeitlich, in Form der Zeit. Wir nehmen diese einselnen Zustände sinnlich wahr, und machen uns danach eine Reihe von inneren Bildern, die wir auch in Zeichnung äusserlich wiedergeben können; nur nicht die ganze Rose, das ganze Gewächs selbst, können wir in einem einselnen Phantasiebilde **) erfassen, denn diese Einheit, worin das phantasirbare Viele enthalten ist, kann zwar auch wahrgenommen werden, aber Das muss vielmehr in nichtsinnlicher Erkenntniss geschehen. So ziehen wir uns ferner von den verschiedenen einselnen Rosenstöcken den *Begriff* der Rose ab, in welchem wir Das zusammenfassen, was uns in dem sinnlich oder geschichtlich Wahrgenommenen das Gemeinsam-Eigenthümliche zu seyn scheint, welches sich an allen Rosen wiederfindet, sofern man von vollendeter Bestimmtheit absieht. Der auf diese Weise gewonnene Begriff ist, wie jeder Begriff, nichtzeitlich, und wir würden allerdings urtheilen können, dass die oben gestellte Frage bereits bejaht sey, dass nämlich der Rose auch nichtzeitliche Wesenheit zukomme, indem sie als Einselwesen einen unbestimmten bestimmbaren, und in sofern nichtzeitlichen, Theil dieses nichtzeitlichen Begriffes ausmache. Aber wir müssen erst noch den

*) Es ist hier eine sehr angeistige und die allmähliche Erhebung *Krause's* zu der grundwissenschaftlichen Einsicht kennzeichnende, auch für jeden angehenden Forscher lehrreiche poetische Naturansicht gemeint, keineswegs aber, wie es scheinen könnte, die öde, alles Lebens entbehrende idealistische *Fichte's*.

**) Die zeitliche Einheit der verschiedenen Bilder erreicht unsre Einbildkraft, als endliche Kraft, nur annähernd, eben wegen der Stetigkeit der Aenderung, wie es denn bekannt ist, dass man das Wachsen nicht sinnlich unmittelbar wahrnehmen kann.

Einwand beseitigen, dass das Nichtzeitliche hier nur in der Weise der Schauung liege. Wer nämlich insofern noch nicht wissenschaftlich denkt, Der wird sogleich entgegnen, der Begriff fasse nur die Rose überhaupt, die Rose existire aber nicht überhaupt, sondern nur zeitlich individuell. Es lässt sich nicht läugnen, dass dem auf die gewöhnliche Weise gewonnenen abstracten Begriffe: Rose, kein selbständiger Gegenstand entspricht, indem darunter nur gemeinsame Wesenheiten Vieler; nicht Eine Wesenheit Eines Selbständigen gedacht sind; aber damit wird nicht gesagt, dass es nun *die Rose überhaupt*, die nicht eigenleblich (individuell) bestimmte, vielmehr unzeitliche Rose, nicht gegenstandlich oder wirklich (objectiv und reell) gebe. Um hierüber Ihnen klar zu werden, muss ich Sie zuförderst daran erinnern, dass das vorhinerwähnte Abstrahiren nicht die einsige Weise ist, zu Begriffen zu gelangen, sondern dass wir auch Begriffe haben, die garnicht abstrahirt sind, nämlich die zuletzt besprochenen Wesenschauungen (absoluten Begriffe), die das ganze Wesen nach allen seinen Daseynarten erfassen, und im Verhältnisse zu denen vielmehr umgekehrt die Gemeinsambegriffe und die individuellen Anschauungen nur die Geltung einer Abstraction haben. Die Wesenschauungen nämlich begreifen sowohl die eigenleblichen als die gemeinsamen Wesenheiten, und, mehr als Beides noch, die unbedingte, *über*sinnliche Wesenheit und das Wesen selbst in sich. Will man nun irgend etwas Eigenlebliches, oder etwas Gemeinsames in einem Phantasiebilde, oder in einem Gemeinsambegriffe denken, so muss man, wenn auch gewöhnlich unbewusst, von der höheren Wesenheit abstrahiren, um Jenes *so* selbständig und einseln denken zu können, wie es der Wirklichkeit nach ja garnicht ist, und wie man es im vorwissenschaftlichen Bewusstseyn doch fortwährend thut. Ich fordre Sie also nun auf, die Wesenschauung: Rose, zu denken, d. i. das sich nach seinem Begriffe gestaltende, und nach Umständen verschieden gestaltbare, *Wesen* selbst, nicht bloss das stoffige Gebilde, sondern die ihm zum Grunde liegende einselne Naturkraft, den innern, sich lebendig äussernden, Trieb, der eigentlich die Pflanze ist, kurz: das Individuum, das *Einselwesen*, selbst; oder statt dessen auch eine bestimmte *Art* der Rose, wo denn, wenn auch unentwickelt, alle Individuen derselben Art schon mitgedacht, schon miteinbegriffen sind; oder noch höher die ganze *Gattung*: Rose, ja *die ganze Familie der rosenartigen Gewächse*, zuhöchst die Wesenschauung: *Pflanze*, als den Gedanken *Einer* unendlichen Pflanze, oder Pflanzheit, die da alle Classen, Familien, Gattungen, Arten und Individuen der Pflanzen zumal in sich ist oder enthält. Diess sind freilich für den ersten Anschein, wenn man sie als sachgültig anerkennen soll, überschweng-

liche Gedanken, nämlich überschwenglich für die Phantasie, da sich z. B. die Art oder Gattung ebensowenig in Phantasie als ein einsiges endliches Raum- und Stoffgebilde denken lässt, als, wie wir vorhin sahen, auch selbst nicht einmal das Individuum. Aber nichtsdestoweniger weist sogar unsere sinnliche Erfahrung bestätigend auf ihre Wesenlichkeit und Sachgültigkeit (Realität und Objectivität) hin. Bei genauerer Betrachtung erweist sich schon jedes Blatt mit seinem Stengeltheile als ein Einselwesen, und Was wir gewöhnlich eine Pflanze nennen, ist meist schon ein Verein von vielen geselliglebenden Einselwesen, wie es denn nun endlich auch von den denkendern Botanikern zugestanden wird. Ohne diese Anerkenntniss würden wir, was auch weniger achtsamen Denkern geschieht, in die grössten Widersprüche fallen. So hört man wohl sagen: man solle sich nur positive Naturkenntnisse erwerben, so werde man bald von dem Traume zurückkommen, eine allgemeine Philosophie für möglich zu halten, unser Denken sey bloss eine Form des Geistes, mit der die wirkliche Natur nichts zu thun habe; die logischen Begriffe passten garnicht auf die Natur, Das zeige sich schon gleich daran, dass es in der Pflanzenwelt keine Individuen gebe, indem man die Pflanzen ja zertheilen könnte und sie dennoch fortlebten, da doch die erste Wesenheit eines Individuum Untheilbarkeit seye, u. s. w. Die Berichtigung dieses Fehlschlusses nach den vorhergehenden Andeutungen Ihnen selbst überlassend, füge ich nur noch einige Thatsachen bei, durch welche die scheinbare Schwierigkeit gehoben wird, die man zuerst darin findet, verschiedene Individuen, Arten u. s. w., als Theile eines höheren Wesens anzuerkennen, das der Wesenheit und der Zahl nach *Ein Ganzes* ist. Dahin gehört z. B. die Befruchtung und Fortpflanzung, das Aeugeln und Propfen der Pflanzen. Die fruchtbaren Bastardzeugungen sehr vieler Gewächse, selbst mancher Thiere, dann das Pfropfen verschiedener Arten auf Einen Stamm, sind augenscheinliche Beweise, Bringe ich z. B. die hundertblättrige Rose auf den Stamm einer Hundrose, so erweist sich das Daseyn eines bildenden Triebes oder einer bildenden Kraft, die reicher an Wesenheit ist, als der, der Hundrose, als solcher, eigenthümliche, Bildungtrieb. Es zeigt sich hier die Mitwirkung der gestaltenden und in einselne Arten gestaltbaren, aber ansich nicht endlich gestalteten Rosengattung, welche wir in der *Gattungwesenschauung*: Rose, erfassen, und welche als innere Begrenzungen ihrer Wesenheit zunächst alle Rosenartwesen, alle Rosenarten, enthält. Die Rosenartwesen wiederum erfassen wir in den, schon etwas wesenheitärmeren, *Artwesenschauungen*, welche selbst durch *eine zweite Weise des Absehens (Abstraction)*, durch das Absehen invon dem Höherwesenlichen, zu-

standekommen, welches Höherwesenliche, weniger Endliche und Begrenzte, der Gattung, als solcher, eigen ist. Dass endlich auch die höhere Einheit — der Rosenfamilie und der Pflanzen aus andern davon sehr verschiedenen Pflanzenfamilien — besteht, Das beweist schon die Thatsache, dass die Rosenaugen auch sehr gut auf Pappeln gedeihen.

Alle diese verschiedenstufigen Wesenschauungen der Rose enthalten Leibliches, was über der Zeit erhaben ist, und die Zeit nur als innere Lebenform ansich hat. Wir könnten nun die, von uns hiemit erwiesene, Behauptung auf mehrfache Weise ausführen und zu noch andern wichtigen Anerkenntnissen hinsichts der Daseynweise der Natur und der endlichen leiblichen Dinge gelangen, aber das Gesagte genügt schon unserm Zwecke. Ich habe bei der eben geendigten Entwickelung darum etwas länger verweilt, damit die oben ausgesprochene Ahnung des Einen unendlichen Leibwesens nach innen etwas bestimmter erscheine. Diess aber war nöthig, damit der Gedanke und die Wesenheit des Raumes, dessen Erklärung und Nachweisung an der Leibwelt unsre nächste Aufgabe ist, desto bestimmter hervortreten könne. Nur Das füge ich noch als eine weitere nichtsinnliche Behauptung über die Natur hinzu, dass wir die Eine ganze Natur selbst als nichtzeitlich denken, indem schon das gewöhnliche Bewusstseyn der Natur bleibende, sich niemals ändernde, Gesetze zuschreibt. —

Ueber den *Raum* herrschen im vorwissenschaftlichen Bewusstseyn und bei sonst achtbaren Philosophen ähnliche Vorurtheile als über die Zeit.

Das hauptsächlichste dieser Vorurtheile ist dasjenige über das Verhältniss des Raumes zum Stoffe. Denn sowie man gewöhnlich dafür hält, die lebenden Wesen selbst seyen in der Zeit, da es doch nur die Lebnisse derselben sind, welche die Zeit als ihre Form an sich haben, so meint man irriger Weise auch, die Stoffgebilde (die Körper) seyen im Raume, und man macht sich von dem Raume den Begriff, dass er ursprünglich als Etwas ansich, noch leer, zu denken seye, und dass er erst nachmals durch die leiblichen Dinge erfüllt werde. Eine genaue Beobachtung wird uns von der Irrigkeit dieser Ansicht überzeugen. — Es ist in dieser Hinsicht zuerst nöthig, dass wir den Doppelsinn beachten, in welchem das Wort: Raum, gebraucht wird; einmal nämlich bedeutet es den Antheil der Räumlichkeit oder Raumheit, d. i. die bestimmte materielle Ausdehnung, welche die bestimmte Grösse und Gestalt eines Körpers ausmacht, dann zweitens auch nur das Verhältniss dieses Raumtheiles zu andren Raumtheilen, die als dessen nächsthöheres Raumganze, oder als dessen Neben-

theile, in dem unendlichen Raume gedacht werden, d. i. also die *Stellung*, die *Lage*, und den *Ort*, der Körper gegeneinander. Wird das Wort: Raum, nun in der zweiten Bedeutung gebraucht, so bringen oftmals abgekürzte, uneigentliche Redarten Missverständniss hervor, indem sie unachtsamerweise wörtlich genommen werden. Dazu kommt noch, dass man häufig körperliche Gegenstände, die als Gefässe für andre Körper dienen sollen, bloss nach ihrem räumlichen Umfange in Anschlag bringt, sich dann aber sprachlich doch so ausdruckt, als meine man den Körper selbst als Stoff, nicht bloss seine Raumgestalt und insbesondre den von seiner Höhlung umschlossnen Raum. So ist z. B. Jedermann gewohnt, zu sagen, eine Münze sey im Beutel, da diess doch nicht wirklich der Fall ist; vielmehr ist die Münze, als Körper betrachtet, *räumlich* nur *in* dem, von dem Beutel umfassten, Raume, d. h. sie hat im Verhältnisse zu dem Raume des Beutels diese *Stelle*. Ansich aber, ihrem eignen Raume, ihrer eignen Raumgestalt nach, ist die Münze im Metalle, sie ist nur eine bestimmte Begrenzung oder Ausprägung des Metalles, welches durch diese Theilung in einselne Stücke keineswegs aufhört, dennoch Eins, Ein Individuum, zu seyn, was sich durch physikalische Versuche ja auch sogleich als solches herausstellt. Das Metall also enthält die Münze, denn es ist zur Münze geprägt, nicht der Beutel enthält sie, der nicht geprägt werden kann. Eigentlich müsste man also sagen: der Raum der Münze hat seinen Ort ausserhalb des Beutelraumes, aber innerhalb des vom Beutel umschlossenen Raumes; denn auch nicht einmal die Münze selbst, als Stoff, ist in diesem Raume, sondern nur ihr Raum ist darin, — sie ihrem Raume nach, oder sofern sie räumlich ist, ist darin. Ich verlange nun nicht, dass man sich künftig jenes uneigentlichen Ausdruckes enthalten solle. Aber es ist nöthig für die Erhebung auf den wissenschaftlichen Standort, dass man sich über alle dergleichen Rednisse aufkläre. Man mag diese Weise der Forschung vielleicht anfangs für allzuspitzfindig halten. Hat man aber sich von der Wahrheit überzeugt, so wird man zugestehen, dass es wenigstens keine eitle oder leere Spitzfindigkeiten sind; und gewiss ist es besser, die Spitzen zu finden, das ist, die sachlichen Verschiedenheiten denkend zu unterscheiden, als gedankenlos sie zu übersehen und durch Verwechslung derselben zu irrigen Urtheilen zu kommen, oder, wenn ich die Bildrede zu Ende führen soll, sich an den Spitzen zu stossen, und durch sie sich abstossen, von der gründlich eingehenden Untersuchung zurückschrecken zu lassen. Gerade die am tiefsten eingewurzelten Missvorurtheile scheinen uns, so lange wir damit behaftet sind, am unbedeutendsten, aber eben darum haben sich bisher

die ausgezeichnetsten Forscher vielfältig darin verfangen; ihre Untersuchung ist hangen geblieben, weil sie solche Kleinigkeiten unbeachtet liessen, die wichtigsten wissenschaftlichen Fragen aber blieben desshalb ungelöst.

Eine weitere Veranlassung, durch den Doppelsinn des Wortes: *Raum*, sich irreleiten zu lassen, giebt die Beweglichkeit der stoffigen Gebilde. Hat ein solches seine Stelle, d. i. sein äusseres Raumverhältniss, geändert, so sagt man wohl auch nachlässiger Weise, es habe seinen Raum verändert. Die Veränderung des Raumes ist aber etwas ganz Andres, sie findet an dem Stoffe selbst statt, er möge einen Ort haben, welchen er wolle; sie geschieht entweder in Folge äusserer Anwirkung, wie bei Wachs, bei Metallen u. dgl., oder durch innere Bildung, als deren Lebenäusserung, z. B. bei der Gliedbewegung und beim Wachsthum. Solche eigentliche Raumveränderung, wie *Gestaltung* und *Schwingung*, ist dann theilweise auch von Ortveränderung begleitet.

Dass man zu der Meinung kommt, der Raum sey Etwas an sich, und werde nur nachgehends durch den Stoff erfüllt, Das kommt ferner noch daher, dass die äussere Wahrnehmung endlicher, bestimmter Räume und die Raumgestaltung in Phantasie immer schon den nichtsinnlichen Gedanken eines umfassendern, noch unbestimmten und erst gestaltbaren Raumes, ja sogar den Gedanken des unendlichen Raumes voraussetzt, und dass wir ohne diese Voraussetzung in der Phantasie gar keine Raumgestalt bilden können, zum deutlichsten Beweise auch davon, dass der Gedanke des Raumes nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung entlehnt ist. Dieser grössere noch ungestaltete Raum nun ist freilich das Material, aus dem unsre räumliche Phantasie ihre Bilder fertigt, er ist das Ganze, *in* welchem die Raumgebilde (Raumgestalten) als dessen wesentliche Theile (Wesenheittheile) gesetzt und enthalten sind. Und da dieses Ganze nach seiner höheren Wesenheit gedacht wird — diese Theile, überhaupt Endräume, zu seyn — nach welcher Wesenheit es sie, und noch unendlichviele Nebentheile derselben zugleich begründet; da die Theile aber nur gedacht werden nach ihrer einmaligen Endlichkeit als bestimmte Gestalten: so kann man auch sagen, dass diess Ganze ansich, d. h. für sich selbst bloss als Ganzes betrachtet, auch ohne diese Theile sey, und erst untergeordneter Weise von diesen Theilen erfüllt werde, oder richtiger, sich in den Theilen erfülle. Es ist diess Ganze also ansich gestaltlos, nicht ohne Gestalten oder gestaltleer. Nimmt man aber einen bestimmten endlichen Raum, als ein solches Ganzes an, und denkt es, in Beziehung zu bestimmten Raumgestalten und gestalteten Körpern, als Ort: so kann man wohl, sofern diese Körper ihren Ort nicht in demselben

haben, sagen, es sey *von ihnen leer.* Aber ansich leer ist der Raum nicht, und auch die Phantasie vermag es nicht, sich irgend einen Raum leer vorzustellen; zum wenigsten muss sie ihn auf bestimmte Weise gefärbt oder erleuchtet vorstellen, das Licht aber ist für den Raum schon ein Zweites. Auch kann die Phantasie keinen Raum insofern leer vorstellen, dass er gestaltlos wäre, denn wenn sie ihn auch nicht nach innen begrenzt, so muss sie es doch nach aussen, sey die Grenze auch noch so fern und noch so unbestimmt gedacht; und dann ist diese äussere Grenze doch wieder die innere Grenze eines noch grössern den erstern umfassenden Raumes, und zugleich auch die innere Grenze des ersten Raumes sofern er nur als ungetrennter Theil eines noch grösseren dritten gedacht wird. Sowenig man nun sagen kann, dass es einen leeren Raum gebe, ebensowenig eigentlich auch, dass der Stoff den Raum erfülle. Nur die Raumgebilde, die an den Stoffgebilden statthaben, als Ausdruck von deren verschiedenartiger Wesenheit und Mischung, nur diese erfüllen den Raum. Der Stoff und die Stoffgebilde selbst sind mehr als der Raum, ihr Begriff hat einen grössern Inhalt, als der Begriff des Raumes *).

Nachdem nun hinlänglich dargethan ist, dass der Raum nicht als etwas ansich Selbständiges, den leiblichen Dingen Aeusseres zu denken sey, so kommt es zunächst darauf an, zuzusehen, Was der Raum denn ist. Da finden wir nun, dass vielmehr umgekehrt die Natur selbst und die Leiber etwas dem Raume Aeusseres sind, in welchem der Raum nur als eine innere Form gedacht wird, und dass sie Wesenheiten an sich haben, von denen nicht gesagt werden kann, sie seyen räumlich, oder fallen in die Form des Raumes. Um nun das fragliche Verhältniss bestimmt zu erkennen, müssen wir uns erst den Gedanken der Natur oder der Leiblichkeit (der Leibwesenheit) noch weiter verdeutlichen, als wir es bereits gethan haben.

Vorhin betrachteten wir die Natur nach der Aenderung ihrer innern Bestimmtheit, nach ihrem stets wechselnden Leben, und wir fanden, dass sie insofern die Form der Zeit ansich habe, wir erkannten aber dabei an, dass die Natur, als ganze, über der Form

*) Die Begriffe: *Stoff* und *Raum* sind von gleichem Umfange, indem aller Stoff räumlich ist, und aller Raum am Stoffe; dennoch hat der Begriff: Stoff, einen reichern Inhalt, als der Begriff: Raum. So gilt auch von den vorhin angeführten verschiedenstufigen Wesenschauungen, dass die höheren *zugleich* inhalt- und umfangreicher sind, als die niederen. Diese Wahrnehmungen sind zwar grobe Verstösse gegen die noch allgemein angenommene Regel der gewöhnlichen formalen Logik, dass je grösser der Umfang eines Begriffes, desto kleiner sein Inhalt, und je kleiner der Umfang, desto grösser sein Inhalt sey; dennoch sind sie wahr.

der Zeit erhaben sey; ja die Zeit selbst dachten wir als eine ewige (nicht in endliche Zeit fallende) Form der Natur. Jetzt betrachten wir die Natur, sofern sie bei und in der Aenderung ein Bleibendes ist; als solches nennen wir sie *Stoff* oder *Materie*, und als *Form der Materie* finden wir *den Raum*. Wir denken aber die Eine Natur selbst als noch über der Stoffheit erhaben, sowie sie über dem Aendern erhaben ist. *) Beides, das Aendern und das Bleiben, sind nur untergeordnete Weisen des Daseyns der ansich urwesenlich bestehenden Natur.

Wir haben hiermit die Stelle gefunden, welche der Raum in der Folge der Wesenheiten einnimmt, wir haben ihn als die Form des Stoffes erkannt. Form heisst, wie schon mehrmals erklärt wurde, die Weise, nach der eine Wesenheit ist, — das Wie. Form des Stoffes heisst also: die Weise, nach oder in der der Stoff Ein selber ganzer Stoff ist. Wir werden daher als Begriffbestimmung (Definition) des Raumes finden, dass er die Form der Einheit, Selbheit und Ganzheit des Stoffes ist **). Form der Einheit aber ist die Einmaligkeit und innere Stetigkeit und Gleichheit, welche sich überall am Raume findet, Form der Selbheit und Verhaltheit ist die Richtheit (Richtung) und die Ortheit (daran die Lage, das In und Ausser, das Neben, Ueber und Unter); und Form der Ganzheit und Theilheit ist die Fassheit (nur als endliche auch gleichbedeutend mit Umfang) und die Unendlichkeit der Ausdehnung, welche auch die unendliche Theilbarkeit ist. Wir können diese Gedanken mit gewöhnlichen Wörtern so bezeichnen, *der Raum ist die in sich selbst gleiche, allstreckige, unendliche Ausdehnung des Stoffes.* — Dass diese Begriffbestimmung des Raumes für unser Denken Gültigkeit hat, dass sie, als ein innerer Gegenstand des Geistes betrachtet, Wahrheit hat, diess können wir daraus schliessen, weil sich aus derselben die ganze Raumwissenschaft gliedbaulich nach den allgemeinsten, uns als Denkgesetz inwohnenden Begriffen entwickeln lässt. — Denken wir den Raum zuerst rein an sich, als eine Wesenheit (als Reinwesenheit). Diess ist möglich, weil jede Form ihrem Inhalte

*) Darum bedarf auch die Natur, wo sie in erster Zeugung oder in der Heilung als höheres Ganze wirkt, keines endlichen Weges, sondern sie ist überall da. Das neu entstehende Keimgebilde hat seinen Raum ansich, und gestaltet den zu seiner Ernährung dienenden Stoff, abgesehen von dessen voriger Gestalt, sich selbst gemäss, es bildet ihm seine eigne Wesenheit ein, so dass er ein körperliches (dreistreckiges) Gemälde oder Bild des eigentlichen Keimes, d. i. des inneren Lebengrundes, ist. Der Keim entwickelt also seinen eignen Raum und setzt ihn als eine beliebige Stelle im unendlichen Raum.

**) „Der Raum ist die Form der Einheit, die Form-Einheit des Stoffes, der Leibheit; dann auch der Invielheit und der Vereinheit." (Worte *Krause's*).

ähnlich ist. So wie nun dem Stoffe Selbheit zukommt, wonach wir die Stoffheit von andern Wesenheiten der Natur unterscheiden, so auch dem Raume. Wir können insofern den Raum abgesehen von seinem Inhalte betrachten, und erhalten dann die reine Geometrie, von der ich soeben eine kurze Uebersicht ausführen will. Begrenzen wir zu diesem Zwecke nach und nach jede der drei Strecken des Raumes, die Länge, Breite und Tiefe, sowohl einseln als jede mit jeder zusammen, einseitig oder beidseitig (nach dem Hin-oder-Her, oder nach dem Hin-und-Her), so erhalten wir erstens alle Arten solcher Räume, denen nur noch Bruchtheile der Unendlichkeit zukommen, zweitens alle Endräume oder sogenannten Raumkörper. Sehen wir nun ferner auf die Grenze dieser theilendlichen, oder ganzendlichen Räume und fragen uns, welcher uns schon geläufige Begriff dieser Schauung entspricht, so finden wir, dass es der Gedanke der *Fläche* ist. Die Fläche hat, als erste innere Begrenzung des Raumes der Richtheit nach, nur noch zwei zweiseitige Erstreckungen, nämlich *Länge* und *Breite*; sie begrenzt die erste Abstufe des Raumes, d. i. den nach Einer Strecke ganz endlichen Raum, welcher zwar nicht in Phantasie ganz vorgestellt werden kann, dem aber eine in's Unendliche erweiterte Scheibe als Schema entspricht. Das, was an diesem Raum erster Abstufe verneint ist, ist die *Tiefe* (im Endlichen auch Höhe, Dicke); die Grenze desselben muss also seyn: *Räumlichkeit ohne Tiefe*, und Das ist eben: *Fläche*. Wir können nun gemäss der klar erkannten ganzen Wesenheit des Raumes (gemäss dem *Urbegriffe* des Raumes) im voraus entscheiden, wie viele Abstufen der Raum hat, wie viele Raumgrenzen es also giebt. Der Raum ist nämlich in sich, wie jedes Ganze, auf entgegengesetzte Weise und als Ganzes, auch noch über der Entgegensetzung und die Gegensätze vereinigend, seine Eine selbe ganze Wesenheit, so auch hinsichts der Richtheit; mit andern Worten: Der Raum ist (oder enthält) in sich auch zwei entgegengesetzte und eine dritte sie vereinigende, die durch die Gegensetzung gegebene Grenze wieder auflösende, und die ursprüngliche Ganzheit wiederherstellende Richtung oder Erstreckung *). Wird der Raum nun nach zwei Strecken zugleich begrenzt, so entspringt daraus der noch theilunendliche Raum

*) Es ist hierbei noch zu bemerken, dass, da der Raum rein ansich, und, als solcher, als sich selbst durch und durch gleich, gedacht wird, wie er an dem Einen Stoffe als ganzem, noch ungetheiltem — an der Urstoffheit der Natur — ist, dass insofern die drei Erstreckungen überall im Raum sind, und dass jede derselben nicht an sich, sondern nur im räumlichen Verhältnisse zu den beiden andern eine von ihnen verschiedene ist, dass also eine jede als Länge, oder Breite, oder Tiefe gelten kann.

zweiter Abstufe, dem sich die Phantasie in dem Schema einer in's Unendliche erweiterten (verlängerten) viereckigen Säule vergebens anzunähern strebt. An dieser Säule nun zeigt sich die Raumgrenze zweiter Abstufe, die *Linie*, welche nur noch Eine Erstreckung hat, auch als äussere Abgrenze. Nur eine dritte Abstufe ist im Raume noch möglich, der dreistreckige, oder ganz endliche Raum (der Endraum oder Raumkörper), der z. B. als Würfel, ausser den beiden schon gefundenen Raumgrenzen auch noch die letzte Raumgrenze, das räumliche Nichts oder Raumnichts, den *Punct*, als weitere und letzte Begrenzung der äussern Abgrenze in sich hat (oder ist). Mit dem Punct ist also die Begrenzung der Richtheit erschöpft, und Das eben ist uns der Beweis der Vollständigkeit unserer Eintheilung. Wäre es nun hier am Ort, die Richtheit des Raumes auch der *Art* und der *Grösse* nach zu bestimmen, so würden wir in einem ähnlichen Verfahren die obersten Begriffe und Grundsätze der Endraumlehre (der Stereometrie) und der reinen Flächen-, Linien- und Punctlehre finden, und nach und nach uns immer mehr in die reine Raumwissenschaft vertiefen.

Der nun entwickelte Begriff des Raumes kann der *Wesenbegriff des Raumes* (S. 82), oder der wahrhaft allgemeine, absolute, Begriff des Raumes genannt werden. Er ist ein rein übersinnlicher Gedanke, was sich sehr leicht beweisen lässt. Denn wollte man auch behaupten, er sey vermittelst der Begriffe: Linie, Fläche und Körper (Endraum), aus der Sinnlichkeit abgezogen, so ist erstens, im Widerspruch mit dieser Ansicht, bereits im Vorigen anerkannt worden, dass diese Begriffe selbst aus der Sinnenwahrnehmung nicht herrühren, sondern vielmehr für diese schon als ingeistige (subjective) Grundlage vorausgesetzt werden. Zweitens aber zeigt sich diese Anforderung als gänzlich unausführbar, indem weder zwei, noch drei, noch irgend- oder unendlichviele Puncte zusammengenommen eine Linie geben, denn durch die Wesenheit des Punctes ist die Länge ausgeschlossen, die Linie aber ist wesentlich *lang*. Ebenso geben alle Linien zusammen nicht die Fläche, und alle Flächen zusammen nicht einen Endraum oder gar den unendlichen Raum; selbst alle Endräume, deren es unendlichviele auf der unendlichvielten Stufe (Potenz) giebt, sind dennoch nicht der Eine selbe ganze Raum. Der Gedanke des unendlichen Raumes ist also in der Wesenheit des Denkens (intellectual) eher da, als alle ihm untergeordnete raumliche Theilgedanken, wenn er gleich zeitlich später in's Bewusstseyn kommt als diese, ja von vielen Menschen, der Zeit ihres Lebens, garnicht in's Bewusstseyn gebracht wird.

Wir stossen hier noch auf ein andres ebenso wissenschaftwidriges Vorurtheil. Häufig hört man nämlich behaupten, der

Gedanke des unendlichen Raumes sey nur durch Verneinung der endlichen Raumheit gewonnen, es entspreche ihm aber keine selbheitliche, bejahige (positive) Wesenheit. — Es ist soeben eingesehen worden, dass durch Zusammensetzung aller endlichen Räume und Raumgrenzen noch nicht das Wesenliche gegeben ist, welches wir in dem Gedanken des unendlichen Raumes erfassen, wie viel weniger also könnte dasselbe durch Verneinung der endlichen Raumheit herzustellen seyn. Als die gänzliche Verneinung der Raumheit haben wir ja den Raumpunct gefunden, und diesen kann doch kein Aufmerksamer mit dem unendlichen Raume für gleichbedeutend halten *). Und doch lässt sich nicht läugnen, was auch schon das Wort bestätigt, dass *Unendlichkeit* eben zunächst nur als Verneinung der *Endlichkeit* gedacht wird. So schwierig nun auch die Lösung des sich hier scheinbar ergebenden Widerspruches scheinen mag, so wird dieselbe doch durch genaue Betrachtung der Sache selbst und durch sachgemässe Anordnung der verwirrten Gedanken sehr leicht. Verneinen wir wirklich alle Verneinung des Raumes, auch den Punct, als dessen letzte Grenze, und sehen, Was uns vom Raume noch bleibt, so finden wir, eben der Raum selbst, der unbegrenzte, unzertheilte, d. i. der unendliche, ganze Raum. Und damit erweist sich die Wesenheit des unendlichen Raumes als selbständig; denn wir können wohl den ganzen Raum selbst abgesehen von den Raumgrenzen denken, in einem rein übersinnlichen Gedanken, aber wir können keinen endlichen Raum denken, ohne darüber hinaus noch unbegrenzten Raum zu denken, und keine Raumgrenze ohne die von derselben begrenzten, an sie grenzenden Endräume. — Ferner, erinnern wir uns an die oben gefundenen Begriffbestimmungen des Endraumes und der Raumgrenzen, so müs-

*) Man sollte es nicht glauben, aber die Geschichte der Philosophie bezeugt es, — diese Unklarheit über diess Verhältniss des Endlichen und des Unendlichen herrscht selbst in der Mathematik und in den Constructionen der Naturphilosophie, und spukt, in Verbindung mit dem andern Missvorurtheile, als seyen die Körper *im* Raume, noch heute in den Köpfen vieler, sonst achtbarer, Philosophen. Dahin gehört unterandern vieles Gerede über Centrum und Peripherie. Man meint da, die Wesenheit des Kreises, oder der Kugel aus dem Centrum herleiten zu können, da doch z. B. das Centrum *erstwesenlich* für die Kreislinie ein äusserer Punct ist und dieselbe um nichts mehr angeht, als jeder andre ausser ihr gelegene Punct des unendlichen Raumes. Von dieser grundlosen Ansicht werden sogar auch verfehlte Schemate für die Constructionen der Geistesphilosophie, ja selbst der Religionphilosophie, entlehnt, und sind dann um so verführerischer, als sie den Schein der sinnlichen Ersichtlichkeit an sich haben, und auch wirklich mit der einseitigen und theilweis falschen Betrachtung des Kreises übereinstimmen, in der noch die Mehrzahl der Mathematiker befangen ist.

sen wir anerkennen, dass vielmehr die Wesenheit dieser, gegen den ganzen Raum, ursprünglich eine verneinige ist. Die verschiedenen Stufen der Endlichkeit des Raumes erkannten wir ja als ebensoviele Stufen der Verneinung, indem die Raumwesenheit erst nach Bruchtheilen Einer Richtung, oder mehrere Richtungen zusammen, dann nach Einer, nach zwei, und zuletzt nach allen drei ganzen Richtungen begrenzt, und an der Grenze verneint, gedacht wurde. *Die Endlichkeit des Raumes* ist also selbst nur *die verneinig gedachte*, *oder verneinte*, *ganze Raumheit*, und *Unendlichkeit* ist nur *die Verneinheit der Verneinheit*, d. i. die Aufhebung der Verneinung und *die Setzung der ursprünglichen Bejahung* *), Unendlichkeit ist also nur eine Verhältnisswesenheit des Ganzen, sofern es, als solches, über seinen inneren Begrenzungen (Abstractionen) und Theilen erhaben ist, d. i. des Urganzen, zu den Theilen. Der Gedanke des unendlichen, d. i. urganzen, Raumes ist nun nach zweierlei Hinsichten als ein ursprünglicher, von der endlichen Raumheit unabhängiger, Gedanke nachgewiesen, einmal erkennheitlich (intellectual), indem gezeigt wurde, dass er durch alle sinnlichen Raumvorstellungen nicht erklärbar ist, dann wesenheitlich (real), indem er als die nothwendige Voraussetzung des endlichen, als das Bejahige, Positive, nachgewiesen wurde, wovon der endliche Raum nur die theilweise Verneinung ist. — Vertiefen wir uns nun in den Gedanken des unendlichen Raumes, so finden wir, dass er in sich selbst, als solcher, nach Art und Stufe auf unendlich verschiedene Weise unendlich ist, also unendlichmal unendlichviele endlichunendliche Räume in sich enthält. Und diess bestätigt auch die Erfahrungwissenschaft durch, auf sinnliche Wahrnehmung mit Hülfe nichtsinnlicher Voraussetzungen gebaute, Schlussfolgen. Sowie wir nämlich die Natur denken als nach allen Stufen und Arten ihres Processes in sich unendlichviele Individuen seyend, von denen jedes seine Lebenthätigkeit in dem Einen Naturstoffe darbildet, und wie wir von diesen Individuen immer eine endliche Zahl in zumtheil sinnlicher Vereinerkenntniss wahrnehmen, so müssen wir nun auch anerkennen, dass jedes dieser Individuen, sofern es an der Stoffheit theilhat, (d. h. sofern es die Eine, selbe, ganze Stoffheit theilinsich ist), auch räumlich bestimmt sey, also die unendliche Raumwesenheit, auch als solche, theilheitlich in sich sey (habe). So ist eine unendliche Zahl dieser Individuen — alle Thiere — gar-

*) *Grenzheit* ist Form der *Umfangheit*, diese aber ist *gegensatzige*, also *theilheitliche*, *Fassheit*. Die Fassheit ist an sich bejahig und ganz, ihre innere Entgegensetzung oder Eintheilung giebt die an sich nur noch auf bestimmte Weise bejahige *Gegenfassheit*, d. i. die *Umfangheit* oder *Grossheit*, welche, als solche, wesenlich auch verneinig ist.

nicht an einen bestimmten Theil des Stoffes gebunden, sondern ist hinsichts des Stoffes selbst endlichunendlich. Darum ist es für sie gleichgültig, welcher Theil des Stoffes ihre Wirkkugel (die Sphäre ihrer Wirkung) ist; auch wechselt sie im Stoffe und in der Gestaltung desselben beständig, indem die lebenden Naturwesen durch ihre Inkraft andre endliche Formen, nach denen der allgemeine Naturstoff bereits begrenzt ist, überwältigen, und nach Auflösung der fremden, ihre eigenen Grenzen darin setzen (ihn sich nach Art und Gestalt assimiliren). Ist nun die Räumlichkeit eines solchen lebenden Wesens einerseits hinsichts der unbegrenzten Stoffheit eine unendliche, so ist sie es anderseits auch noch hinsichts der Gestaltheit. Denn ansich ist diese Räumlichkeit nicht eine endliche, phantasirbare Gestalt (Gestaltetheit), sondern, als Eine und ganze selbst gedacht, ist sie an sich zwar Gestaltbarkeit und Gestaltendheit (Gestaltung), aber alle Gestaltetheit nur in und unter sich *). Betrachten wir nur z. B. eine sich an ihrem Gelenke ringsum bewegende Menschenhand, so ist (hat) der Raum der verschiedenen Weise, in welcher sie bewegt werden kann, zwar in sich unendlichviele, stetig geänderte, endliche, phantasirbare Gestalten, aber als Ganzes gedacht ist er eben in dieser Beziehung ansich nicht in endlicher Gestalt, sondern rein unbegrenzt oder unendlich, und diess um somehr, als die Hand nicht aus sich hinausgeht, indem sie sich so bewegt und gestaltet und selbst falls sie sammt dem Arme den *Ort* verändert; da sie also ihren *Raum, als ganzen*, nicht verändert, dieser mag nun in Beziehung zu andern solchen endlichunendlichen, oder zu andern ganzendlichen, Räumen seinen Ort verändern, oder nicht. Mit diesen endlichunendlichen Räumen eröffnet sich uns ein zweites Gebiet der Raumwissenschaft, welches, im Gegensatze mit der reinen Raumwissenschaft, im höchsten Sinne des Wortes die angewandte Raumwissenschaft, nämlich die von der Natur selbst bei ihren inneren Schöpfungen angewandte, genannt werden kann. — Auch die Geometrie giebt genug solche Beispiele, woran der Inhalt unsrer Behauptung ersichtlich ist. Denken wir z. B. nur an die bereits früher erwähnten verschiedenen Arten von krummen Linien, wovon einige bei endlicher, andre bei unend-

*) Der wissenschaftlichen Bestimmtheit halber hat *Krause* den schwankenden Sprachgebrauch von *in* und *an* in seinen Wissenschaftwerken *so* festgestellt, dass *an* von der Wesenheit gebraucht wird, die ein Wesenliches, als Ganzes, auch über seinen Theilen hat, *in* aber von der Wesenheit, die den Theilen, als solchen, zukommt, und von den Theilen selbst. Von derselben Wesenheit also, von der gesagt wird, dass sie, als Eigenwesenheit der Theile, *an* den Theilen ist, gilt in Beziehung zum Ganzen nur, dass sie *in* demselben ist.

licher Länge, von einem bestimmten Punct an gerechnet, sich noch unendlichvielmal in sich zusammenwinden. — Damit der unendliche Raum nun aber in allen Hinsichten als eine von der Endlichkeit des Raumes unabhangige, ansich selbwesenliche, und bejahige Wesenheit bewiesen sey, haben wir zuletzt noch diess wahrzunehmen (nichtsinnlich zu erfahren und zu erwahren), dass auch jeder bestimmtgrosse, vollendet-endliche Raum, der also ansich, seiner Wesenheit nach, und nach aussen, räumlich endlich ist, dennoch *in* sich, innerhalb der Grenze seiner Wesenheit und nach innen, räumlich unendlich, das ist, ein unendlicher (ein endlich-unendlicher) Raum ist. Diess lässt sich sogleich einsehen, wenn man bedenkt, dass *in* jedem Endraum, wenn man nur nicht aus ihm *heraus* gehet, noch unendliche Veränderung der Richtung, unendliche Bewegung nach Länge, Breite und Tiefe möglich ist, und dass man ihn in seinem Innern noch durch unendlichviele unendlichverschiedene Flächen, Linien und Puncte unendlichmal theilen kann. Aehnliches gilt von jeder bestimmten Fläche, die innerhalb der Grenze ihrer Art und Grösse noch nach Länge und Breite dem unendlichen Raume gleich ist, und von jeder bestimmtgrossen Linie.

Wir haben die bisherigen Betrachtungen über die Wesenheit und das Verhalten des Raumes desswegen angestellt, um eine nichtsinnliche Behauptung über die Natur zu erläutern, dass nämlich die Leibwelt selbst räumlich sey, und dass also der Raum sachlich dasey, als innere Form der Natur selbst. Wir hatten zu diesem Zwecke erst mehre Vorurtheile über die Wesenheit und den Gedanken des Raumes zu widerlegen. Nachdem diess bereits geschehen ist, so liegt uns noch ob, den Raum in Selbstbeobachtung nachzuweisen, *wie er an den leiblichen Dingen da ist.* Wir haben also in jenem nichtsinnlichen Urtheile nun, nachdem uns der *Gegenstand* desselben klar geworden ist, auch *die Aussage* zu erläutern und zu erweisen. Da stossen wir denn gleich wieder auf ein Missvorurtheil, das, von *Kant* ausgesprochen, noch immer von vielen Gebildeten und von Lehrern der Philosophie fälschlich für ein wissenschaftlich begründetes Urtheil gehalten wird. Ich meine die Ansicht, wonach der Raum *nur* eine innere Form des Geistes, nur eine, dem Geiste zwar nothwendige und unüberwindliche, sachlich aber ausser dem Geiste garnicht vorhandene, Form der Anschauung sey, und wonach es wenigstens *unerweisbar* bleibe, ob die leiblichen Dinge, *insich*, wirklich auch räumlich seyen.

Ohne nun lange hiebei zu verweilen, mache ich Sie nur auf einige Gegebenheiten merksam, von denen der Rückschluss auf die Richtigkeit unserer Behauptung leicht ist. Einen sehr auffal-

lenden, auch sinnlich erläuterbaren Beweis liefern die in Sand oder in Quecksilber sich spiegelnden Klangfiguren. Wäre der schallende Körper nicht in sich selbst so räumlich bestimmt und begrenzt, wie diese Figuren es kundgeben, so würde diese Erscheinung nicht erklärbar seyn. Ein anderer Beleg ist die Theilbarkeit und Gestaltbarkeit vororganischer und organischer Stoffe. Hätten z. B. Gold und Wachs nicht alle Grössebestimmtheiten und Raumgrenzen wesenlich in sich, so würde es weder möglich seyn, irgend eine Masse davon in kleinere Stücke zu zertheilen, noch ihre ursprüngliche Gestalt beliebig zu verändern. Es ist also hieran ersichtlich, dass die Theile und ihre Raumgrenzen bereits, noch unselbständiger Weise, in dem noch ungetheilten Ganzen mitenthalten sind. Dass sich die Theile, und die sie begrenzenden Flächen, Linien und Puncte, aber auch schon selbheitlich und wirksam, in dem noch ungetheilten Ganzen finden, dafür kann uns ein brennendes Holz als Beleg dienen. Wäre nämlich das Holz nur Ein *Ganzes*, ohne in sich begrenzte, wenn auch noch ungetrennte Theile zu haben, so müsste es in demselben Zeitnun, da es von der Flamme ergriffen wird, auch ganz verbrennen, wenigstens müsste die Verkohlung durchaus zugleich stattfinden. So ist es aber in der Wirklichkeit nicht, und Das kommt daher, dass die ganze Masse in sich unendlichviele Theile hat, deren jeder, in Beziehung zu allen übrigen, ein anderes eigenthümliches Verhältniss der Selbständigkeit hat. Die Form nun, wie jeder dieser Stofftheile mit jedem andern zusammen in dem Ganzen besteht, nennen wir seine Ausdehnung und Richtung im Ganzen, das ist eben, seine Räumlichkeit. Darum sagen wir auch, wenn wir das Verhältniss dieser Stofftheile bezeichnen wollen, sofern jeder für sich wieder ein Stoffganzes ist, der eine habe seine Lage neben oder über, in oder ausser, dem andern. Wird nun eine Reihe solcher Theile durch das Feuer bereits angewirkt, während die danebenliegende noch in ihrer Selbständigkeit beharrt, so kommt ihre gemeinschaftliche Raumgrenze, deren Vorhandenseyn sich eben dadurch erweist, nun auch zur sinnlichen Ersichtlichkeit. Es hat also ein jeder Körper nicht nur Eine, äussere Raumgrenze, sondern unendlichviele, innere, deren jede eine äussere werden kann.

Es ist hiemit das Kantische Vorurtheil, als sey der Raum *nur eine Form der Anschauung*, völlig widerlegt, dagegen die ihm entwiderstehende Behauptung in ihrer Wahrheit dargethan. Denn selbst, wenn die ganze Leibwelt nur ein Inneres des Geistes wäre, so wäre doch bewiesen, dass der Raum auch ihre wesenheitliche Form ist, und nicht bloss die erkennwesenliche Form des in seinem Innern sie anschauenden Geistes.

Ich will nur noch kurz, soweit es an dieser Stelle der Untersuchung möglich ist, die Behauptung näher begründen, dass die Eine ganze Natur selbst hinsichts der Stoffheit räumlich-unendlich sey. Der Raum ist die Form des Stoffes, nach dessen Wesenheit er sich also richtet. Kann nun erkannt werden, dass der Stoff, als Stoff, ansich unendlich, d. h. urganz ist, mit andern Worten, dass in der Natur kein Stoff fehlt, sondern aller mögliche Stoff wirklich ist, — was selbst wieder voraussetzt, dass die Natur ein in ihrer Art, d. h. in der Gränze ihrer dem Geistwesen entgegengesetzten Eigenwesenheit, unendliches Ganzes ist, — so ist damit auch zugleich die räumliche Unendlichkeit des Raumes in der Natur bewiesen, sowie wir früher unter einer ähnlichen Voraussetzung, die zeitliche Unendlichkeit der Zeit für die Natur bewiesen haben. Ob diess aber wirklich der Fall ist, dass das Leibwesen und das Geistwesen in ihrer Art unendliche Wesen sind, Das lässt sich durch Erfahrung (empirisch, im gewöhnlichen Sinne) nicht ausmachen, weil die Schauung dieser beiden Wesen, als ganze, selbst rein übersinnlich ist; um es aber grundwissenschaftlich zu beweisen, dazu wäre nöthig, dass wir bereits Ein höchstes, unendliches Ganzes erkannt hätten, in welchem Natur und Vernunft als untere, innere Wesen verursacht wären, und dass wir weiter erkannt hätten, wie Natur und Vernunft auch insofern die Wesenheit des höhern Ganzen theilten, dass sie, wie es selbst, nur in den Gränzen ihrer Artheit, nach allen Wesenheiten, nach Inhalt und Form unendlich wären *). Doch Das kann erst im synthetischen, d. h. im Grunde schauenden, und aus dem Grunde beweisenden, Theile der Philosophie eingesehen werden.

Fassen wir nun die in unserm Bewusstseyn über Zeit und Raum und über deren Verhältniss zur Natur nachgewiesenen nichtsinnlichen Behauptungen zusammen, so geht daraus klar hervor, dass wir allerdings gar Vieles gedacht haben, was ansich nicht in den Formen von Zeit und Raum, sondern über denselben erhaben ist, und dass wir es in einer Erkenntniss erfasst haben, welche, als solche, unzeitlich und unräumlich ist. Es ist somit die Irrigkeit auch des weitern *Kantischen* Vorurtheils dargethan, an welchem noch viele unsrer Zeitgenossen hangen, dass Zeit und Raum nothwendige Formen alles Denkens wären, dass

*) Wenn *Schelling* jetzt, im Widerspruche mit seiner frühern Lehre, behauptet, die Natur nehme nur einen endlichen Raum ein, so ist dieser Versuch, den menschlichen Geist in einen Käficht zu stecken, dem derselbe bereits längst entflohen ist, nach dem Obigen zu würdigen, und einer gänzlichen Unklarheit und Verwirrung über die Verrichtungen von Vernunft, Verstand und Einbildkraft zuzuschreiben.

somit eigentlich alle Philosophie, als sachgültige Wissenschaft des Ewigen, unmöglich wäre.

Wir haben nun die Formen der Natur kennen gelernt, sofern die Natur in sich stetiges Aendern, und sofern sie in der Aenderung bleibend ist, und haben dabei vielfältige Gelegenheit gehabt, den Gedanken der Natur, als Eines, in sich urwesenlichen und sich, seiner Wesenheit gemäss, in einem Gliedbau innerer Begrenzung mit einer, in ihrer Art unendlichen, Welt des Endlichen erfüllenden Ganzen, bestimmter zu erfassen. Jetzt liegt uns noch ob, die Natur zu betrachten, sofern sie der Verein ihres stetigen Bildens, und des Beharrens des Gebildes in der Aenderung ist. Wir haben die Form uns zum Bewusstseyn zu bringen, in welcher dieser Verein beider sich entgegenstehenden Daseynarten der Natur stattfindet. Es ist diess die Vereinform aus Raum und Zeit, die *Bewegung.*

Durch die äussern Sinne wird Bewegung ebensowenig wahrgenommen, als Raum oder Zeit. Was von aussen uns veranlasst, mit Hülfe nichtsinnlicher Voraussetzungen, besonders mit Hülfe des nichtsinnlichen Begriffes der Bewegung, den Schluss zu machen, dass unser eigner Leib, oder andre leibliche Dinge ausser uns, sich bewegen, Das sind nur Bestimmtheiten des Auges, in Licht und Farbe, Bestimmtheiten des Ohres in Schall, und aller anderen Sinne. Aber diese allein würden uns noch nicht veranlassen, uns eine Bewegung zu phantasiren, und von dieser Bewegung zu behaupten, dass sie einem Aeusserlich-Wirklichen entspreche, wenn wir nicht die weiteren nichtsinnlichen Voraussetzungen unbewusst machten von Raum und Zeit, und von endlichen Naturwesen, auf welche, als höhere bleibende Einheiten, wir die wechselnden Bestimmtheiten beziehen, und von welchen wir ebenfalls in einem nichtsinnlichen Urtheile voraussetzen, dass sie insich raumlich bestimmt seyen. Aber in dem innern Sinn ist die Wahrnehmung der Bewegung eine Thatsache, welche man vergeblich versucht hat, durch die sinnreichsten Sophismen als Täuschung darzustellen. Wir bilden in Phantasie die Bewegungen nicht nur, von den Sinnen des Leibes veranlasst, nach, sondern wir bilden in ihr auch, von Begriffen geleitet, unendlichviele Bewegungen ursprünglich, theils solche, die in der äussern Natur garnicht möglich sind, theils andre, die bei Ausübung der nützlichen Künste als Vorbild dienen, und die wir in die Natur übertragen.

Wollen wir uns nun den Begriff der Bewegung verdeutlichen, so kann die äusserlichsinnliche Erkenntniss, als solche und für sich allein, uns dazu nichts nützen, und die innerlichsinnliche und die vereintsinnliche nur wenig, da sie uns immer nur eine endliche Zahl bestimmter Bewegungen zeigt. Nicht einmal der

wahre Gemeinbegriff der Bewegung wurde bisher nach Anlass der Sinnlichkeit aufgefunden. Um diesen zu erhalten, müssen wir von dem übersinnlichen Erkenntnissvermögen Gebrauch machen. Dann wird es uns gelingen, unabhangig von aller Erfahrung eine Erkenntniss von der Wesenheit und den Gesetzen der Bewegung (eine Theorie der Bewegung) zustandezubringen, von der wir im voraus sicher seyn können, dass — sofern überhaupt unsere, ihr als Denkgesetze zum Grunde liegenden, übersinnlichen Behauptungen Gültigkeit haben — mit ihr jede mögliche Erfahrung übereinstimmen werde. — Wir haben im Vorhergehenden bemerkt, dass im gewöhnlichen vorwissenschaftlichen Bewusstseyn die Wesenheit von Zeit und Raum und deren Verhältniss zur ganzen Natur nicht nur sehr mangelhaft, sondern zumtheil gänzlich verkehrt gedacht wird. Es lässt sich demgemäss vermuthen, dass hinsichts der Bewegung, da sie jene beiden Formen schon voraussetzt, Dasselbe geschehe. Diess ist nun auch wirklich der Fall. Ja selbst in die Behandlung der Naturwissenschaft hat sich ein unrichtiger Begriff von Bewegung eingeschlichen, indem die vorzugweise so genannten empirischen Physiker einen Theil der Bewegung, nämlich die Ortveränderung, für das Ganze ansehen, und nun, in ihrer Scheu vor nichtsinnlichen Voraussetzungen, um diese ungehörige Begrifferweiterung aufrecht halten zu können, sich hinter eine der seltsamsten und unnatürlichsten Lehren — die atomistische Naturansicht — verstecken.

Was der wahre Begriff der Bewegung sey, Das lässt sich nur zunächt an dem Wesenlichen erkennen, welches der Inhalt ist, als dessen Form die Bewegung gedacht wird, das ist, an dem innern Leben und Bilden der Natur, ferner aber aus der Wesenheit der ganzen Natur selbst, der gemäss alle innere Wesenheiten und Formen der Natur beschaffen sind, falls die Natur wirklich ein organisches Ganzes ist und, als solches, den Forderungen der Möglichkeit unserer Denkreihe entspricht. Ich bemerke darum vorläufig nur Diess. Wie wir früher es als einen Irrthum des vorwissenschaftlichen Bewusstseyns einsahen, den Ort mit dem Raume selbst zu verwechseln, so erscheint es uns auch hier als ein Missgriff, die Vereinheit von Raum und Zeit, die Raumveränderung (und darin die Gestalt und Richtheitveränderung), das ist eben, die Bewegung, nur als Ortveränderung zu denken. Ich verweile dagegen bei dem höheren Begriffe, auf den es hier ankommt, bei dem Gedanken der Natur selbst, sowohl um von da aus Licht über den untergeordneten Gedanken der Bewegung, zu dem wir hernach zurückkehren, zu erhalten, als auch weil diess dem ganzen Zwecke unserer Wissenschaftforschung angemessen scheint.

Der Gedanke der Natur als ganzer ist, wie früher bemerkt wurde, eine übersinnnliche Erkenntniss; nicht ein durch Abstraction von mehren Einselwesen gebildeter Begriff, sondern eine ansich einleuchtende, ursprüngliche Wesenschauung eines in seiner Art unendlichen Selbwesens (Individuums). Ahnungweise ist dieser Gedanke im gewöhnlichen Volkbewusstseyn gegeben, aber mit wissenschaftlicher Klarheit, und ausreichend für die Erkenntniss der allgemeinen (physikalischen) Eigenschaften der Natur, kann dieser Gedanke erst erfasst werden, wenn bereits der Gedanke Eines höchsten, unbedingt unendlichen Wesens als Princip der Wissenschaft gefunden und in's Bewusstseyn gebracht ist. Da nun aber in der ganzen bisherigen Wissenschaft, welche der klaren Einsicht des Princips ermangelte, noch keine synthetische Entfaltung gemäss der obersten Grundwesenheiten (Kategorien) Eines unbedingt-unendlichen Grundwesens möglich war, so mussten sich die Philosophen bei Erklärung der Naturerscheinungen noch immer auf mehr oder minder wahrscheinliche Vorannahmen (Hypothesen) beschränken. Auf diese Weise sind die verschiedenen Naturansichten entstanden, von denen ich einige der hauptsächlichsten anführe, zu Vergleichung mit der oben als Thatsache unseres Bewusstseyns wahrgenommenen. Zuerst die *idealistische*, „z. B. *Fichte's*, dass die Natur gleichsam ein Gedicht des absoluten Ich sey, das wir nur darum für äusserlich, für objectiv, an sich, ohne uns bestehig, annehmen, weil wir als individuelle endliche (empirische) Ich uns gar wohl bewusst sind, die Natur nicht gemacht zu haben, und ihren Gang nicht bestimmen, nicht ändern zu können. Aber ob wir gleich diese Behauptung hier nicht widerlegen können, so können wir sie doch auch nicht annehmen, weil wir von einem absoluten Ich nichts wissen," also auch von dessen Wesenheit und Lebengliedbau (Organisation) nichts mit Grund aussagen können. „Dieser Behauptung entgegen sagt der Materialist, dass der Geist nur die höchste Potenz der inneren endlichen Naturthätigkeit sey. Es ist damit hier für uns, wie mit dem Idealismus." „Die gewöhnliche Annahme, dass die Natur *nur* nothwendig wirke, in Einem gebundenen Naturlaufe, — dass jeder Moment mit allen künftigen schwanger gehe, und dass, Wer es nur unendlich durchschauen könnte, im jetzigen Zeitnun (Momente) schon die ganze Geschichte des leiblichen Universum für die ganze unendliche Zukunft darin lesen würde, — ist eine ganz willkührliche Vorannahme, die aus der menschlichen Erfahrung nicht gesetzmässig abgefolgert werden kann, und auch ohne alle tiefere metaphysische Begründung gewöhnlich vorgetragen wird. Es ist hier nicht der Ort, tiefer in Prüfung dieser Annahme einzugehen;

allein folgende beiden Gedanken mögen zum Nachdenken wecken. Erstens, sollte in der Natur nichts Urneues entstehen, so müsste, da alle Pflanzen, Thiere, Erden, Sonnen u. s. w. endlich aussterben müssten, zuletzt die ganze Natur in Tod sinken, da aus dem Nichtmehrseyn kein Neuseyn oder Entstehen erklärlich ist. Dann aber zweitens, in allen Gebilden der Natur erscheint freiwilliger Zweck" und harmonisches Eingehn auf die sich ihr zur Menschheit vereinigende Wesenheit des Geistes; „die *poëtische* Naturansicht erklärt darum auch die Natur für Ein lebendiges, in sich freies, stets ursprünglich zeugendes, Ganzes; sie betrachtet die Natur nach Art des Geistes, und die Welt der leiblichen Gebilde stellt sie in Eine Reihe mit der Phantasiewelt des Geistes. Zur Erläuterung dieser Ansicht nur noch Folgendes. Wenn nach ihr der Natur Freiheit zugeschrieben wird, so ist Das in der allgemeinen, volkühlichen Bedeutung zu nehmen, dass *frei* ist, Was und sofern es sich selbst bestimmt; sofern es Grund und Ursach nach innen und von innen ist. Wir können freilich hier nicht darüber entscheiden, ob Natur *wissend* und *wollend* frei ist, — aber wir müssen doch anerkennen, dass darüber nicht willkührlich abgesprochen werden darf. *Grund* ist Das, woran und worin ein Anderes als Glied oder Eigenschaft ist. *Ursache* ist der Grund, sofern die Eigenwesenheit des Begründeten in dem Grunde, als ein, dessen Wesenheit ähnlicher, Theil, ist. In diesem Sinne setzen wir die Natur, die wir in der Reihe unserer nichtsinnlichen Behauptungen schon früher als Grund ihrer innern Gebilde und als Urwesen in ihrer Art anerkannten, nun hier auch als Ursache nach Innen und in ihrem Gebiete, und wir schliessen uns damit insofern der poëtischen Naturansicht an. Diess thut eigentlich auch das Volk, indem es sagt: die Natur hilft, wirkt, will, treibt, drängt u. d. m. In wiefern diese Freiheit der Natur eine andre ist, als die des Geistes, Das kann sich erst zeigen, wenn bereits die Freiheit des Geistes genauer erkannt ist." Hieraus wird uns aber soviel ersichtlich, dass die *materialistische* und *atomistisch-mechanische* Naturansicht, wenn sie gleich von den Empirikern noch fast allgemein angenommen wird, und durch dieselben auch sogar in's gewöhnliche Bewusstseyn übergegangen ist, doch in unserm Bewusstseyn eigentlich keinen Grund hat, sondern nur auf der Unbeachtung der ursprünglichen Ahnungen beruht, und bei Mangel an Entfaltung derselben sich einschleicht. Die *atomistisch-mechanische* Naturansicht, die auch *Corpuscularphilosophie* genannt wird, läugnet die Einheit der Natur, und lässt die körperlichen Gebilde aus sogenannten untheilbaren Körperchen oder *molécules* auf bloss mechanischem Wege und durch eine äussere, der

Natur also zufällige, Kraft entstehen. Der Gedanke solcher unendlichkleinen Körper widerspricht sich aber selbst, und hebt somit die ganze Hypothese auf, da jeder, wie immer kleine, Stofftheil hinsichts seiner allgemeinen Wesenheit seinem Ganzen gleich ist. Die Theilheit und ideale Theilbarkeit ist eine höhere Wesenheit als die Grossheit, und darum von der verhältnissmäſsigen Grossheit oder Kleinheit unabhangig. Da nun die unendliche Theilbarkeit der Stoffheit, als solcher, zukommt, sofern diese insich selbst durchaus gleiche Ganzheit hat, so gilt sie auch von jedem Grössentheil des Stoffes, wie klein er immer sey, und die Behauptung, dass es Atome oder *molécules* gebe, erweist sich hierdurch als leer.

Der materialistischen Ansicht stellte *Kant* die *dynamische* entgegen. Er behauptete, dass die Bildung des Leiblichen aus der Spannung und Vereinwirkung von Kräften zu erklären sey, die der Materie ursprünglich inwohnen. „Weder die atomistische, noch die dynamische Naturansicht kann sich auf reine sinnliche Erfahrung berufen; denn man kann weder die sogenannten unendlichkleinen Atome sehen, noch die Kräfte. Wir können auch auf diesem Standorte bloss analytischer Betrachtung hierüber nicht entscheiden. Da aber die dynamische Naturansicht Kindern, gebildeten Menschen ohne Vorurtheile, und allen Dichtern einleuchtet, so scheint sie dem menschlichen Geiste natürlich zu seyn. Diese Naturansicht wurde nach *Kant* noch mehr ausgebildet, und hat der gesammten Naturwissenschaft einen neuen Schwung gegeben. Es geschah diess vornehmlich durch *Schelling* und, ausser mehren andern Philosophen, auch durch mich in meinem Lehrbuche der Naturphilosophie (Jena, 1804). Ich habe diese Ansicht seitdem noch höher ausgebildet, auch noch mehr, als es in meiner *Grundlegung der Sittenlehre* *) geschehen konnte, in der Art, dass sie, als die eigentlich speculative, das Wahre der übrigen Ansichten, von diesen unabhangig, organisch in sich befasst. Ich habe deren Ausführung aber noch nicht druckschriftlich bekannt gemacht.“

Kehren wir nun zu dem Gedanken der Bewegung zurück, und sehen zuerst, welches Verhältniss die Bewegung zur Natur hat. Wir finden darüber Folgendes. Die Natur, als ganzes Wesen, wird nicht in Form der Bewegung gedacht, sowenig wir ihr, als ganzer, die Formen von Zeit und Raum zuschreiben. Nur dem

*) Obgleich diese Schrift erst im J. 1810 erschienen ist, so war sie doch schon 1804 ganz niedergeschrieben, und das erste Drittel bereits 1806 gedruckt worden. Der Verfasser durfte daher von weit höhern Einsichten, zu denen er sich unterdessen erhoben hatte, wegen der beschränkten Anlage des Werkes bei Vollendung desselben keinen Gebrauch machen.

Endlichen in der Natur kommt Bewegung zu. Alles Endliche nun wird in beständiger Bewegung gedacht, weil sonst die Einheit des Lebens der Natur verneint, und Zeit und Raum nicht unendlich vereint wäre. *Ruhe* ist also nur eine Bestimmtheit der Bewegung, und von der Natur, als ganzer, kann weder gesagt werden, dass sie sich bewege, noch dass sie ruhe. „Die *Bewegung* selbst aber wird als ein inneres wesenliches Verhältniss des sich bewegenden Körpers gedacht, so dass eigentlich alle Arten der Bewegung nur verschiedene Weisen und Verhältnisse der Selbstbewegung sind; so nicht nur die drehende, und die schwingende (vibrirende), welche vorzugweise *innere* Bewegung heisst, sondern auch die äussere oder ortverändernde, und die vereinte innere und äussere, wie die Zusammenziehung und die Ausdehnung. Denn alle diese verschiedenen Arten der Bewegung, die sich in jeder Stufe des Naturprocesses eigenthümlich wiederholen, und im Menschenleib, als dem Mikrokosmos, sich alle vereinigt finden, haben doch das Gemeinsamwesenliche, dass sie eben die Weise sind, in der die zeitliche Vereinigung der verschiedenen, sich einander ausschliessenden, räumlichen Bestimmtheiten eines Körpers stattfindet und sich stetig ändert; — Raum aber und Zeit sind nicht äussere Beziehungen, sondern innere Formen der Natur. Denken wir z. B. unsern Sonnbau (Sonnsystem), wie er als ein gliedbauliches Ganzes in sich der Gegensatz der Planeten Cometen und Monde ist und ihres gemeinsamen Lebenquelles, welcher gewöhnlich vorzugweise die Sonne genannt wird*); denken wir weiter als ein Gesetz der Vereinheit oder Harmonie dieses Gliedbaues, dass die Planeten, als niedere Theilganze, mit dem gemeinsamen höherganzen Lebenquelle, nach allen dessen Theilen, vereint wirken, und zwar jeder, innerhalb der Grenze seiner Wesenheit und in Bewahrung seiner untergeordneten Selbheit, nach allen seinen Theilen; und fragen wir nun nach der Form, in der diess bei der Art und Gestalt dieser Himmelleiber möglich ist, so ergiebt sich uns daraus zugleich die Achsendrehung und der Umschwung um die Sonne, Beides als verschiedene Momente Einer und derselben innern Bewegung im Sonnbau, als Einem Ganzen. Der Umschwung aber ist zugleich, in Beziehung zu andern Theilen desselben Ganzen, ortverändernde oder äussere Bewegung. Alle ortverändernde oder locomotive Bewegung erklärt sich auf ähnliche Weise. Der seinen Ort verändernde Körper darf nämlich nicht ausser seinem Ganzen gedacht werden, wie es doch gewöhnlich geschieht, in Folge des Vorurtheils, als seye zuerst ein Raum ansich, der erst nachmals erfüllt werde; und nach derselben Un-

*) Vergleiche die zuletzt genannte Schrift, S. 362 ff.

achtsamkeit, wonach wir z. B. Farbe, Zellgewebe, Blatt, Baum, Erde, Recht, Sonne, Natur u. s. w. für gleichselbständige Dinge halten, weil wir sie mühlos als Glieder derselben Zeitreihe neben einander denken. Der fortbewegte Stoff ist vielmehr wirklich ein ungetrennter, wenn auch abgegrenzter, Theil in seinem stetig theilbaren höhern Ganzen, er bleibt auch während der Bewegung stetig in ungetrennter Verbindung mit diesem Ganzen, nur dass er diese ungetrennte Verbindung beständig wechselt, indem er sie immer mit andern Theilen desselben Ganzen eingeht, und Das ist eben, was man Bewegung nennt. Was aber Ortveränderung genannt wird, Das ist die Bestimmtheit, nach welcher dieser, in dem Ganzen als eine bestimmte Grösse gesetzte, Theil und die übrigen Theile desselben Ganzen sich hinsichts der Bewegung nicht als stetige Grössen, sondern als selbganze (discrete) Grössen vorwaltend verhalten. Derselbe Körper nun, welcher in der Ortveränderung, zugleich mit allen andern Körpern seiner Stufe, untergeordneter Weise als eine discrete Grösse in Anschlag kommt, und als solche frei hin und herbewegt werden kann, bleibt nichtsdestoweniger in allen erstwesenlichen Hinsichten blosser stetgrosser Theil in seinem Ganzen, und ist an dasselbe gebunden nach dessen Selbstbeziehung in Form der *Schwere* *). So kann der Stein zwar in dem Erdleibe, zu dem freilich die Luft mitgehört, frei bewegt werden, und wenn er als stetgrosser Theil eines andern, als discrete Grösse bewegten, Körpers, z. B. einer Schleuder, auf welche er gelegt ist, die bestimmte Kraft, den Schwung und die Richtung, dieses Körpers theilt, so kann er in die Höhe geworfen werden, aber zuletzt muss er doch wieder zur Erde fallen und kann nicht von der Erde ganz entfernt oder losgerissen werden. Dessgleichen muss der Stein in's Schwingen kommen, wenn an ihn gestossen wird, er muss warm werden oder kalt, je nach der Beschaffenheit der ihn umgebenden Theile, mit denen er im Ganzen ungetrennt Eines ist, und muss sich demgemäss bald ausdehnen, bald zusammenziehen. Ebenso ist der Stein auch für alle andern Kräfte, die seinem höhern Ganzen zukommen, durchwirkbar und ihnen

*) Das Gesetz der Schwere, — als Erweis der Unterordnung aller endlichen Körper unter ihr höheres Ganze, und als Erweis dieses Ganzen selbst nach seiner höhern, nicht sinnlich wahrnehmbaren, Einheit — ist ein schönes Gleichniss für die Freiheit des menschlichen Willens, welcher, ewig auf das Gute gerichtet, auch zeitlich, sofern er nur wirklich frei ist, frei von Irrthum, von Sinnenknechtschaft und von Furcht, allein das Gute wählt. — Ferner kann dieses Gesetz ahnungweise auf die Erkenntniss des, gleichfalls nicht sinnlich wahrnehmbaren, höchsten Wesens, und auf die Anerkenntniss von dessen Allgegenwart im Endlichen, vorbereiten.

unterworfen. — Als Schema dieses Verhältnisses der endlichen Körper zum ganzen Stoff kann uns (S. Taf. V, Sch. 135) eine beidseitig unendliche gerade Linie dienen, in der wir nach einem bestimmten Mafse eine Reihe von endlichen Linien bezeichnen. Da die Linie unendlich theilbar ist, wie der Raum selbst, so kann die Reihe der endlichen Linien überall beginnen; also z. B. die zweite Reihe in der Hälfte, die dritte Reihe im Vierttheile eines Gliedes der ersten Reihe u. s. f., dass also dieselbe unendliche Linie als in sich vielemale auf verschiedene Weise endlich seyend gedacht wird, ohne dass das verschiedene Endliche sich dadurch im Wege wäre, da keines in dem andern, sondern alle zugleich in demselben Unendlichen gesetzt sind. — Nach dieser Anleitung, die Bewegung ausserdem, dass sie eine stetige ist, auch noch als sprungweise, und als aus beiden vereinte zu betrachten, ergeben sich, gemäss den oben gefundenen Theilwesenheiten des Raumes in Gestalt, Richtung und Lage, alle untergeordneten Begriffe für die den verschiedenen Naturprocessen eigenthümlichen Arten der Bewegung.

Die hier gegebene dynamische Erklärung der Bewegung stimmt also mit dem oben gefundenen Begriffe des Raumes überein, und ebenso mit der poëtischen Naturansicht, wonach die Natur ein lebendes, in sich frei bestimmtes Ganzes ist. Wir haben, wenn wir derselben folgen, keinen leeren Raum nöthig, um, wie es die atomistische für ansich undurchdringliche Körperchen verlangt, die Ortveränderung möglich zu machen. Denn wir haben als Das, worin die Bewegung stattfindet, den Stoff selbst erkannt, und die Bewegung im Gegentheile nur als eine innere Form des Stoffes selbst. Wir ersehen daraus, dass „die seynsollende Anschauung des leeren Raumes eigentlich die Anschauung der Bestimmbarkeit der Materie ist". Dem Ungedanken von Atomen aber liegt die Thatsache zum Grunde, dass jeder sich als discrete Grösse verhaltende Stoff — sofern er stetig theilbar ist, und auch nach jedem Stücke noch als eine solche discrete Grösse sich verhält — als eine Reihe gedacht werden kann, wie in dem Schema der Linie. Endlich der, mit diesen als irrig nachgewiesenen Vorurtheilen, genau verbundene „Wahn der Unänderlichkeit, also der Leblosigkeit, der Materie beruht, wie wir nun klar einsehen können, auf zwei Umständen. Der erste ist dieser: dass im gemeinen noch vorwissenschaftlichen Bewusstseyn bloss auf das Unänderliche, Bestehende bei aller Aenderung der individuellen Gebilde gesehen wird; z. B. dieselben Berge, Flüsse, Felsen, Gebäude, die unsere Voreltern sahen, bestehen noch, die Erde, die Sonne, auch in ihrer Bewegung, sind unänderlich geblieben; derselbe Mensch ist's im sechzigsten wie im vierten Jahre; — Wer

ihn im ersten, zweiten, vierten Jahre gesehen hätte, und ihn erst im zwanzigsten wiedersähe, würde ihn indess nicht wieder erkennen. Der zweite Umstand aber ist dieser, dass wir uns bewusst sind in der Welt der Phantasie alles Leibliche frei zu gestalten, wo denn Niemand Anstand nimmt, es als ein bewegliches, änderliches, belebtes Werk der lebendigen Phantasie selbst zu betrachten; in der Natur aber vermögen wir nichts ursprünglich zu gestalten, und die Naturgebilde selbst nur durch eines derselben, unsern Leib, und zwar nur mit den Kräften und nach den Gesetzen der Natur selbst, und gemäss dem eignen Zwecke derselben. Daher also erscheinen uns die einselnen Naturgebilde als ruhend und tod. Aber die wirkliche Festheit der Materie ist keine Starrheit, sondern nur das Beharren von Kräften in ihrem entgegengesetzten Wesenheitverhalte. Dass die Vorstellung von der absoluten Festheit grundfalsch ist, ist schon daraus sichtbar, weil leuchtende, schallende, oder riechende Stoffe ihre Thätigkeit von jedem Puncte nach jedem Puncte hin verbreiten, also das Undurchdringliche, Feste gleichwohl alles durchdringen und zugleich von allem durchdrungen werden müssten, welches undenkbar. Für die Natur, müssen wir vielmehr behaupten, ist die Materie so bildbar, so frei gestaltbar, als die Welt der Phantasie für den Geist. Feuer, Verdauung und Verwesung geben z. B. hiezu Belege, so auch die in Pflanzen und Thieren sich bildenden mineralischen Theile"] *).

Fassen wir nun zuletzt den Gedanken der Natur, als Eines, in ihrer Art unendlichen, unbedingten, Ganzen nochmals in's Auge, so entsteht die wissenschaftliche Frage: *ist denn aber auch so eine Natur da*, ist dieser Gedanke auch *Wahrheit*, hat er *objective Gültigkeit?* — Die Erfahrung wenigstens kann ihn nie bestätigen, auch nie widerlegen; denn er überschreitet sie gänzlich, und der Geist selbst kann sich auch dafür nicht Bürge seyn, denn es wird behauptet, dass diese Natur ausser dem Geiste und unabhangig vom Geiste, selbwesenlich bestehe. Es ist also zwar offenbar, dass wir diesen übersinnlichen Gedanken haben, aber ob er auch wahre Erkenntniss sey, Das ist noch die höhere Frage, die ihre Beantwortung erst von der folgenden Untersuchung erwartet. Es schliesst sich hieran folgende Betrachtung.

Da wir die Natur als verursacht von einem höheren Wesen über ihr zu denken befugt, ja gezwungen sind, so entspringt hier noch die weitere Frage *danach*, ob dieses höhere Wesen auch

*) Ende des von dem Herausgeber Eingeschalteten. — Die zu Anfang und Ende durch Anführzeichen bemerklich gemachten Stellen rühren grösstentheils wörtlich von *Krause* selbst her.

gedacht werden kann und muss als individuell einwirkend herabwärts in die Natur? Diese Frage kann *hier* nicht gründlich beantwortet werden; aber *Das* kann hier schon eingesehen werden, dass diese Annahme weder mit der sinnlichen Erfahrung streitet, noch ohne ein erläuterndes Entsprechendes (Analogon) ist. Sie streitet mit der Erfahrung nicht, denn es kann gedacht werden, dass diese eigenlebliche Anwirkung und Einwirkung von oben herab in die Natur den Naturgesetzen, den Naturzwecken und den wirklichen, vorhandenen, in endlichen Gebilden wirksamen, Naturkräften gemäss und mittelst derselben, und *nur* insoweit geschehe, so, dass dadurch kein Naturgesetz weder ausser Wirksamkeit gesetzt (suspendirt), noch andersbestimmt, (umbestimmt, modificirt) noch gar verneint oder aufgehoben werde. Das Entsprechende aber für diese göttliche Kunst in der Natur, ist die menschliche Kunst in ihr; die menschliche Kunst ist von *neben*, die göttliche von *oben*; und ist die menschliche schon so innig, reich und schön, wie innig, reich und schön müsste nicht die göttliche gedacht werden! Diess der hier nicht zu vollendende, echte Gedanke: des göttlichen Wunders in der Natur.

Zweites Capitel.

Nichtsinnliche Behauptungen über die Vernunft (über die Seele, den Geist, und das Geistwesen).

(Abriss S. 46 — 58; Vorless. üb. d. Grundwahrheiten, S. 152.)

64. Da wir nun die nichtsinnlichen Gedanken über die Natur in's Bewusstseyn gebracht haben, so ist nun Ebendiess zu leisten in Ansehung *des Geistes* oder *der Vernunft.* In dieser Hinsicht erkennt nun Jeder zunächst sich selbst; dann findet er auch andre Geister als Menschen, die er anerkennt, so wie, und so wahr, er sich selbst anerkennt*); endlich finden wir auch in uns den Gedanken Eines unendlichen Reiches der Geister, und den Gedanken der Einen Vernunft (des Einen Geistwesens und der einen Geistwesenheit). Wir wollen jeden dieser Gegenstände für sich, nach der Reihe betrachten.

Zuförderst also: *wie erkennen wir uns, Jeder sich selbst, auf nichtsinnliche und insbesondre übersinnliche Weise?* — Da finden wir nun zuerst die Grundschauung: *Ich* **), oder das ganze ungetheilte Selbstbewusstseyn, wonach Jeder sich selbst findet, dass er ein

*) Vergl. *Vorless. üb. d. System* S. 30 — 35 u. S. 161. Anm. d. H.

**) Vergl. *Vorless. üb. d. System*, S. 35 — 41, 49 — 57, 95 — 147; *Vorless. üb. d. Grundwahrheiten*, S. 72 — 107. Anm. d. H.

Wesen ist, dass er *Ein* Wesen ist, dass er selbständig und Derselbe, dass er ganz und untheilbar, und dieses Beides ungetrennt, zugleich und vereint, ist. Diesen Grundgedanken: Ich, bringen wir zu allem Bestimmten hinzu, was wir von uns denken und aussagen, und was wir uns selbst, als dem Ich, beilegen; als wenn ich mir bewusst bin: Ich denke, Ich empfinde, Ich will, Ich bin thätig, so druckt selbst die Sprache den Unterschied des Ich, dem diess Alles, als ganzem Wesen, beigelegt wird, von diesem Mannigfaltigen, was ihm beigelegt wird, mit Bestimmtheit, unwillkührlich, aus. — Diese Grundschauung: Ich, zeigt sich auch als unmittelbar gewiss. Diess muss Jeder in sich selbst finden; es ist aber auch dadurch ersichtlich, dass der Gedanke des Zweifels am Ich, der Gedanke des Zweifels: daran, dass ich dabin — sich selbst aufhebt. Denn in dem Satze: Ich zweifle, lege Ich das Zweifeln Mir bei, erkenne also Mich an; wenn ich nun sagen wollte: Ich zweifle daran dass Ich bin, — so erkenne Ich Mich im ersten Satze: *Ich zweifle*, an, und im zweiten: *dass Ich bin*, hebe Ich diese Anerkenntniss auf, und Ich finde doch sogleich wieder, dass Ich Mir auch diese Aufhebung beilegen müsste. Es ist also die Grunderkenntniss: Ich, an ihr selbst unmittelbar gewiss, also *das einem jeden Geiste nächste Gewisse*. Und wenn Wissenschaft das Ganze der gewissen Wahrheit oder Erkenntniss ist, so ist also die Anerkenntniss: Ich, in der Grundschauung: Ich, der nächste Anfang der Wissenschaft. Wir haben ja auch schon gefunden, dass die Anerkenntniss unseres Leibes und der ganzen Natur, und anderer Geister äusser uns auf der Anerkenntniss des Ich selbst mit beruht, wenigstens soweit wir bis jetzt sehen können. Diess nun ist die ganze Anerkenntniss des Ich, als Eines, selben und ganzen Wesens. Aber das Ich findet auch, dass es ein Mannigfaltiges in Sich ist. Zunächst unterscheidet es Sich als Geist, von Sich selbst als Leibe, oder von *seinem* Leibe; und man sagt daher gewöhnlich, der Mensch bestehe aus Geist und Leib. Allerdings rechnet ein Jeder seinen Leib zu sich selbst; und da wir uns wechselseits nur mittelst unsrer Leiber kennen, so nimmt man die Erscheinung des Leibes eines Andern ohne weiteres für den Andern selbst, und seinen eigenen Leib für Sich selbst; wie wenn man sagt: „hier bin ich"; „hier ist er", indem er leiblich gegenwärtig ist. Nun würde es hier unserm diessmaligen Plane nach zu weit führen, wenn wir weiter zu bestimmen suchen wollten, wie sich eigentlich Geist und Leib zu einander verhalten. Im *Abrisse* finden Sie diesen Gegenstand ausgeführt. Aber Das muss hier bemerkt werden, dass auch die allgemeine Anerkenntniss des Leibes, als eines mit dem Geiste wesenlich Verbundenen, *nichtsinnlicher Art* ist, und vielmehr schon

zu allen bestimmten sinnlichen Erkenntnissen mit hinzugebracht werden muss. Wenn wir aber in uns selbst als Geist, hineinschauen, so finden wir uns zunächst als innerlich änderlich, in bestimmter Thätigkeit. *Thätigkeit*, finden wir, *ist Verursachung in der Zeit*, z. B. ich bin thätig im Denken, heisst: ich selbst bin Grund und Ursache davon, dass soeben diese bestimmte Erkenntniss als Gedanke in meiner Zeitreihe wirklich wird. Ebenso wenn ich mich thätig finde, in der äusseren Natur mittelst des Leibes zu wirken, etwa indem ich meinen Leib bewege, oder ein Kunstwerk bilde, so heisst Diess: ich bin der zeitliche Grund und die zeitliche Ursache, dass gerade diese Bestimmtheiten in der äusseren Sinnenwelt wirklich werden.

Ich finde mich mithin als thätig, habe Thätigkeit; aber ich finde nicht, dass ich *bloss* thätig bin, denn ich unterscheide Mich selbst bestimmt von meiner Thätigkeit, indem ich ja weiss, dass Ich es bin, der Ich Mich selbst bestimme, auf diese bestimmte Weise zu wirken. Wenn ich nun ferner darauf hinmerke, welches die Grundthätigkeiten meiner selbst sind, so nehme ich wahr: das Denken, das Empfinden und das Wollen, und das demgemässe Wirken im Innern der Phantasiewelt und, mittelst der Kräfte des Leibes, auch äusserlich. Das *Denken* ist darauf gerichtet Erkenntniss zu erzeugen. Das *Empfinden* ist Inneseyn des bestimmten Zustandes, ob derselbe mir gemäss ist, oder nicht gemäss ist. Ist er mir gemäss, das ist, bejahet er meine Wesenheit, so empfinde ich *Lust*, ist er meiner Wesenheit zuwider und verneint sie, so empfinde ich *Schmerz*. Und der *Wille* ist die Thätigkeit, wodurch meine Thätigkeit eine bestimmte Richtung erhält, gerade diesen bestimmten Zweck durch zweckmässiges Wirken zu verwirklichen. Sehe ich nun darauf, wie ich bei diesem Thätigseyn bestimmt bin, wenn ich mich selbst dabei bestimme, so finde ich mich durchaus endlich. Ich kann nicht *überhaupt* denken, empfinden und wollen; Etwas, ganz Bestimmtes muss ich stets denken, empfinden und wollen. Ich kann auch nicht alles Denkbare und Erkennbare auf einmal denken, nicht alle Gefühle zugleich haben, nicht alles Gute auf einmal wollen, sondern immer nur einen Theil des Ganzen, ansich Möglichen; ich finde also mich auf endliche Weise thätig, einen endlichen Theil des Möglichen zu verwirklichen. Daher finde ich nun, dass ich im Innern durchaus endlich, und bestimmt bin, meine endliche Thätigkeit stets fortzusetzen, und ein Wesenliches nach dem andern zu erkennen, zu empfinden, zu wollen und zu thun. Daher setze ich entgegen in meinem zeitlichen Bewusstseyn den Gedanken meiner selbst als eines zeitlich individuellen Wesens, welches durchaus endlich ist, und den Gedanken meiner allgemeinen We-

senheit, meines ewigen Begriffs, d. i. Dessen, welches in aller Zeit an mir das Bleibende ist, und welches zu verwirklichen ich bestimmt bin; das ist, ich schaue den Begriff eines endlichen Vernunftwesens, das da erkennt, empfindet und will, und wirket, und diesem Begriffe ordne ich meine Individualität unter, indem ich mich anerkenne als eben ein solches Wesen. Also in der Grundschauung: Ich, findet sich die entgegengesetzte Schauung oder Erkenntniss: des Ich, als individuellen Wesens, und des allgemeinen Begriffs des Ich, auch als Sollbegriffs (als meiner Idee; siehe zuvor S. 85 ff.) Wenn ich nun weiter hinsehe, wie ich mich selbst als individuelles Wesen beziehe zu meinem Begriff, so finde ich, dass ich meine Individualität nach meinem Begriff beurtheile und bestimme, indem ich urtheile, ob mein individuelles Daseyn meinem Sollbegriffe gemäss ist, das ist, ob ich so denke, so empfinde, so will, und so wirke, wie es im Allgemeinen ewig wesenlich ist, wie ich es *soll*; und diese Beziehung ist mir so gewiss, dass ich gerade Diess *mein Gewissen* nenne, wonach ich es mit Gewissheit beurtheile, ob meine Individualität, mein bestimmtes Thun und Wirken, so ist, wie es soll, ob es dem Begriffe gemäss ist; und Dessen bin ich mir, wenn mein Bewusstseyn soweit entwickelt ist, unmittelbar gewiss, dass ich mich in der Zeit *so* bestimmen *soll*, dass ich *so* thätig seyn und wirken *soll*, wie es meinem ewigen Begriff, als meiner ewigen Bestimmung, gemäss ist. Indem ich mir aber wiederum dieses Verhältnisses gewiss bin, erkenne ich mich auch selbst an als dasjenige Wesen, welches der Grund davon ist, dass sein individuelles Thätigseyn bestimmt wird nach dem ewigen Sollbegriffe, nach der Idee; ich finde also, dass ich *über* mir selbst bin, sofern ich eigenleblich bestimmt (individuell), und sofern ich begrifflich bin, indem ich mich selbst als ganzes Wesen dem Begriffe gemäss bestimmen *kann* und *soll*. Wenn wir nun wiederum das Höhere mit dem Worte: *ur*, bezeichnen, so können wir sagen: dass das Ich in der Grundschauung: Ich, sich auch als *Urwesen* seiner Art und seines Gebietes findet, welches über aller seiner innern Entgegensetzung ist, und als ganzes Wesen sich selbst bestimmt, als der Grund und die Ursach seiner inneren zeitlichen Bestimmtheit. Sonach haben wir gefunden, dass das Ich auch auf nichtsinnliche Weise sich selbst erkennt, nach eben den allgemeinen Wesenheiten, von denen wir in der letzten Betrachtung fanden, dass nach ihnen die ganze Natur gedacht werde. Ich führe diese Grundwesenheiten wiederum kurz auf. Es findet das Ich, dass es ein Wesen ist, dass es Wesenheit hat, und an dieser Wesenheit unterscheidet es, dass es Eins ist, dass es Einheit hat, dass es an ihm selbst ist oder Dasselbe ist, dass es

Selbheit oder Selbständigkeit hat, dass es ganz ist und untheilbar ist und dass es dieses Beides vereint zugleich ist. Ferner das Ich findet sich satzig, oder setzet sich selbst, und sofern es sich endlich findet, findet es sich auch mit Verneinheit behaftet. Ferner das Ich bezieht sich selbst zu sich selbst, es richtet sich zu sich selbst, indem es z. B. sich sein selbst inne ist im Erkennen, — indem es der Grund ist seines Willens, richtet es sich selbst auf bestimmte Weise zu sich selbst; das Ich befasset auch sich selbst, enthält Alles, was es ist, an und in sich selbst; und indem das Ich sich als *gesetzte Wesenheit* weiss, weiss es dass es *ist*, dass es *da ist*, dass es existirt. Ferner weiss das Ich, dass es bei aller seiner Verschiedenheit und Aenderheit dennoch stets dasselbe Wesen ist und bleibt, es schreibt sich Identität zu, Gleichheit seiner Wesenheit, und findet auch, dass es in sich selbst selbstähnlich ist, und dass es selbst Grund und Ursache nach innen ist. Das nun sind gerade dieselben Wesenheiten, welche wir auch der Natur zuschreiben in ihrer Art, und Allem, was die Natur an und in sich ist. Da nun das Ich sich selbst ganz weiss, seine eigne Wesenheit schaut, so kann dieses ganze Selbstwissen des Ich die *Wesenschauung* des Ich oder die *Wesenheitschauung* des Ich genannt werden.

Soviel von der übersinnlichen Erkenntniss, worin jeder endliche Geist sich selbst weiss. (Ausgeführt finden Sie diesen ganzen Gegenstand in dem Abrisse). *)

Sehen wir aber *zweitens* auf die nichtsinnliche Erkenntniss hin, die wir von andern endlichen Geistern zu haben behaupten, so scheint diese Erkenntniss Anderer beim ersten Blicke unmittelbar zu seyn, sie ist aber gleichwohl vermittelt, und zwar auf doppelte Weise. Einmal innerlich in jedem Geiste dadurch, dass jeder Geist sich endlich findet; findet, dass er seinen Begriff nur theilweis, nur auf endliche, beschränkte Weise in der Zeit darstellt. Daher erinnert er sich innerlich des Gedankens, dass wohl noch andre endliche Geister daseyen, die, Was *er* nicht verwirklicht, verwirklichen, damit der ganze Begriff eines endlichen Geistes verwirklicht werde. Aber zweitens ist die Anerkenntniss

*) Ueber das Innere des Ich, über sein ewiges (nichtzeitliches) und sein zeitliches Daseyn, und über das, die beiden Kreise des Ewigen, das Allgemeine (Bestimmbare) und das Einselne (Bestimmte), zum Leben verbindende, urwesenliche Daseyn, und die *Beziehung* dieser drei Daseynweisen *auf einander*, als: *Vermögen*, *Trieb* und *Abtrieb*, *Thätigkeit*, *Kraft*, *Sehnen*, *Pflicht*, dann *nach dem Gliedbau des Inneseyns* im *Wollen*, *Schauen* und *Empfinden*, im *Handeln*, siehe die ausführliche Betrachtung in den *Vorless. üb. d. System* S. 57—147. Genaueres über den nun folgenden Gegenstand ebendaselbst S. 161 ff. Anm. d. H.

endlicher Geister als Menschen auch äusserlich vermittelt; denn wir erkennen sie in ihrer individuellen Bestimmtheit, wie oben (S. 343) ausführlich gezeigt worden ist, durchaus nur durch die Sinnglieder des Leibes vermittelt, und durch die eben dadurch bedingte Sprache. Aber so wahr Jeder sich selbst anerkennt, und sich selbst weiss, als auf seinen bestimmten Leib individuell wirkend, so wahr muss er auch anerkennen, dass in ihm sinnliche Erscheinungen sich zeigen, die nur durch fremden freien Willen zu erklären sind; aber da wir das Alles auch träumen können, so haben wir hiemit den wahren Grund der Anerkenntniss andrer Vernunftwesen noch keineswegs gefunden, den Grund, der uns zeigen müsste, dass wir nicht träumen, wenn wir behaupten, andre individuelle, für sich selbst daseyende und lebende, Geister zu erkennen. — Nun ist zwar der Gedanke der indivi- 65.
duellen Bestimmtheit dieser andern Geister von sinnlicher Art, weil wir unter dem Sinnlichen überhaupt vollendet-endliches Individuelles verstehen, es ist aber gezeigt worden, dass diese Anerkenntniss nicht möglich wäre, wenn wir nicht schon den Begriff eines endlichen Vernunftwesens, eines Ich, zu der leiblichsinnlichen Wahrnehmung der Lebenäusserung andrer Geister mit hinzubrächten. Demnach sind wir überzeugt, dass wir uns nicht nur Geister innerlich denken und phantasiren, sondern dass eine Mehrheit von Geistern wesenheitlich da ist. Andre Geister kennen wir freilich bis jetzt nicht, als die Geister der Menschen, mit denen wir hier auf Erden vereint sind; also wissen wir aus Erfahrung nur, dass es eine endliche Anzahl von Geistern giebt, weil auf dieser Erde immer nur eine endliche Anzahl Menschen lebt, so gross und unüberschaubar für jeden Einselmenschen diese Anzahl Menschen auf Erden auch immer seyn mag. Wenn wir aber erwägen, dass der Begriff eines endlichen Geistes eine Unendlichkeit von Wesenheiten in sich enthält, und dass die Bestimmung des endlichen Geistes eine in der Zeit unbeendbare ist, so kommt uns ein übersinnlicher Gedanke höherer Art in's Bewusstseyn, *der Gedanke Eines Geisterreiches, welches aus unendlichvielen individuellen Geistern besteht.* Ob aber diesem Gedanken Sachgültigkeit zukomme, Das ist an dieser Stelle nicht abzusehen. Denn wenn auch unsre Erfahrung uns Myriaden, ja Billionen, von Geistern zu erkennen gäbe, so wäre Das doch nicht die Darstellung des unendlichzahligen Geisterreichs. Daher müssen wir hier uns begnügen, zu sagen, dass dieser Gedanke sich in uns findet, und dass er dem Begriffe des unendlichen Geistes angemessen ist. Aber auch dieser nichtsinnliche Gedanke in Ansehung des Geistes ist noch nicht der höchste dieses Gebietes, den wir in unserm Bewusstseyn haben. Wir finden vielmehr den

darüber noch erhabenen Gedanken der Vernunft, *der Vernunft selbst*, die da höher sey, als jeder einselne Geist, ja als alle endliche Geister zusammengenommen, und welcher jeder einselne Geist gemäss seyn soll. Beständig berufen wir uns schon im gemeinen Leben auf diess höhere Wesen, welches wir Vernunft nennen *). Gilt es der Erkenntniss, der Einsicht der Wahrheit, so berufen wir uns alle auf die Vernunft, und fordern, *dass alle endlichen Geister in der Vernunft übereinstimmen*, und durch die Vernunft, die wie wir behaupten, in Allen die gleiche ist, bestimmt werden, und sich, derselben gemäss, selbst bestimmen sol-

*) Das vorwissenschaftliche, d. i. das noch nicht wissenschaftlich gebildete, Bewusstseyn, des gemeinen Lebens bringt sich diesen seinen, in ihm wirklich vorhandenen, Gedanken zwar nur unvollkommen zur Schauung (zum Bewusstseyn). Auf den ersten Blick wird man geneigt seyn, die *Vernunft*, als Einheit, nur für eine, den Vernunfteinselwesen (Vernunftindividuen) gemeinsame, *Wesenheit* anzuerkennen, was sie in der That *auch* ist, *ihrer Wesenheit nach*. Diess wird aber nur solange befriedigen, als die gewöhnliche *Zerstreutheit des Bewusstseyns* andauert, der gemäss man gewöhnlich nur den, unbewusst, mit Hülfe der übersinnlichen Voraussetzungen, zustandegebrachten, Gebilden der vereinten innern und äussern Sinnlichkeit *Selbstwesenheit (Substantialität)* beilegt, und der gemäss man diesen Gebilden (dieser Inbildwelt), welche man überdiess noch für die Aussenwelt selbst hält, allein *Wirklichkeit* (Realität und *Objectivität*) zuschreibt. Sobald nun der Geist, durch die obigen Betrachtungen veranlasst, das Gliedbauverhältniss (organische Verhalten) und den Verhaltwerth (relativen Werth) seiner nichtsinnlichen, und besonders seiner übersinnlichen, Voraussetzungen für die sinnliche Wahrnehmung erkennt; — sobald er sich z. B. bewusst wird, dass *die Theilheit n u r i n der Ganzheit* gedenklich ist (d. i. dass irgend ein Wesenliches nur in Beziehung zu einem andern, eigentlich nur: theilweis anderen, Wesenlichen, welches als *sein höheres Ganzes* erkannt wird, *Theil* ist), dass aber *die Ganzheit rein an sich selbst*, *auch abgesehen von der*, *i h r n u r i n n e r e n*, *Theilheit*, *ist und erkannt wird*, — mit Fremdwörtern, dass Theilheit eine *relative*, Ganzheit aber eine *absolute* Wesenheit ist; — sobald er z. B. gleicher Weise erkennt, dass *Verhaltheit und Vereinheit der Einselheit* (Verhältnisse und Vereinigung der Einselwesen oder Individuen) *nur i n dem Grunde der höhern, noch ungetheilten, Einheit (der Ureinheit)*, *und nur z u g l e i c h mit ihm bestehend*, gedacht werden können: — ebensobald findet er sich auch, gerade durch seine gesunde Vernünftigkeit, genöthigt, auch in *diesem* Falle den Satz anzuwenden: dass *ein Theil nicht höherwesenlich seyn*, *keinen grössern Umfang haben kann*, *als sein Ganzes*, und: *dass Theile nicht bestehen können ohne ihr höheres Ganzes.* Wie nun Keiner, der zur Grundschauung: Ich, in obiger Betrachtung gelangt ist, sich, als Geist, bloss für eine *Wesenheit* halten wird, sondern Jeder sich selbst als *Wesen* anerkennt, so macht er dann sicher auch, hiedurch veranlasst, den Rückschluss auf *Ein höheres Vernunftwesen.* — Die derweise erlangte Erkenntniss ist freilich noch keine strengwissenschaftliche, sondern hat für die Wissenschaft nur erst den Werth *einer wissenschaftlichen Ahnung*; ihr Beweis bleibt noch Aufgabe für den inwesenschauenden oder grundschauenden (synthetisch-deductiven) Theil der Wissenschaft. Anm. d. H.

len. Gilt es aber Empfindungen oder Gefühlen, so finden wir wieder dieselbe Voraussetzung, indem wir behaupten: alle vernünftigen Geister müssen auch in Ansehung ihrer Gefühle des Edeln, Guten und Schönen übereinstimmen *); und ebenso berufen wir uns bei unserm sittlichen Wollen auf *das allgemeine Gesetz der Vernunft*, und sind überzeugt, dass alle Geister, welche zum Bewusstseyn und zur Ausbildung des Gemüths gelangen, übereinstimmen im *vernünftigen* Willen. Wir haben also in uns den übersinnlichen Gedanken eines Wesens, worin enthalten und wodurch bestimmt alle Geister daseyen und leben, und dieses Wesen nennen wir Vernunft, sowie es auch *das Geistwesen*, oder *der Geist* vorzugweise, genannt werden kann. Daher denken wir auch, dass die Vernunft das ganze Geisterreich in und unter sich befasse, und es ist also Diess der oberste Gedanke, den wir in Anschauung des Geistes hegen. Ob nun aber ein solches Wesen da ist, ob dieser Gedanke Sachgültigkeit hat, Das ist eine Frage; aus sinnlicher Erfahrung können wir darüber nichts wissen, weil der Inhalt dieses Gedankens selbst ein Uebersinnliches ist.

*) Vergl. im *Abriss* §. 69, wozu noch Folgendes als Erläuterung: Gefühl tritt überall nur unter der Bedingung einer Vereinwesenheit eines Wesenlichen mit dem Ich selbst, als ganzem Wesen, ein, und ist eben das Inneseyn des Verhältnisses dieses Wesenheitvereines zum *ganzen* Ich, als Ganzem. Daraus entspringt ein wesenlicher Unterschied der Bedingnisse *sinnlicher* und *nichtsinnlicher Gefühle*. Denn das Endliche, unendlich Bestimmte kann nach seiner Wesenheit dem Ich ganz gegenwärtig werden, sofern das Ich selbst vollendetendlich und eigenleblichbestimmt (ein individuelles, sinnliches Wesen) ist. Aber das Nichtsinnliche, Unendliche kann nicht nach seiner ganzen Selbwesenheit dem Ich gegenwärtig werden anders als in der Erkenntniss. — *Erkenntniss* des nichtsinnlichen Wesenlichen ist dasjenige unerlässliche, einsige Grundverhältniss der Wesenheitvereinigung, wonach und wodurch dasselbe auch in seiner Beziehung zu dem ganzen Ich in's Gefühl aufgenommen werden kann. Daraus folgt, dass das *Gefühl* Gottes, sogar die Gefühle für die unendliche Vernunft, Natur und Menschheit, ja für alles und jedes auch nur in seiner Art Unbedingte und Unendliche, dass diese Gefühle alle bedingt sind durch die *Schauung* davon, die als Ahnung oder Erkenntniss im Bewusstseyn des endlichen Geistes gegenwärtig ist; dass keinesweges aber die Erkenntniss des Unbedingten und Unendlichen ihren Grund und ihre Bedingtheit im Gefühle hat; also auch aus keinem Gefühle entnommen, oder gefolgert werden kann; und dass es Nichts ist um alle angeblichen unaussprechlichen oder überschwenglichen Gefühle des Uebersinnlichen, Unendlichen, Unbedingten, das und sofern man es nicht ahnet oder erkennt. Das Unbedingte, Unendliche nahet, *als solches*, sich dem endlichen Vernunftwesen nur als Geiste, als intellectuellem Wesen, — als *Licht*, und weckt so, *nur* auf diesem Wege, das Gefühl, wobei wir uns des Unbedingten und Unendlichen, als des Grundes, Inhaltes und Zieles des Gefühles inne sind. *Licht* allein weckt *Wärme*. Das Gefühl, als solches, ist allemal ein Endliches, obschon es ein Unbedingtes seyn kann.

Anmerkung aus dem Handexemplare des Verfassers.

Das Ergebniss dieser Betrachtung der nichtsinnlichen Gedanken vom Geiste ist daher: Wir finden in uns eine *dreifache* wesenliche übersinnliche Schauung, einen dreifachen grundwesenlichen Gedanken hierüber: einmal die wesenliche Schauung oder Grundschauung: *Ich.* Diese hat unmittelbare Sachgültigkeit und Gewissheit; dann den wesenlichen Gedanken *eines unendlichen Geisterreichs*; drittens den noch höheren wesenlichen Gedanken *der Einen Vernunft* oder *des Einen Geistwesens.* Diese beiden andern Gedanken haben nicht den Charakter der unmittelbaren Gewissheit, und es findet die befugte Frage statt, ob ihr Inhalt an sich selbst daseye.

Drittes Capitel.

Nichtsinnliche Behauptungen über die Menschheit (über den Einselmenschen und die gesellige Menschheit).

(Vergl. Vorless. üb. d. Syst. S. 163 — 165: Vorless. üb. d. Grundwahrheiten S. 153 u. S. 521 ff.)

Wenden wir uns nun zu dem dritten Gebiete, worüber wir uns nichtsinnlicher Gedanken bewusst sind, d. i. zu *dem Menschen* und zu der Gesammtheit der Menschen, welche wir *Menschheit* nennen. In dieser Hinsicht ist wieder der erste nichtsinnliche Gedanke, der einem Jeden der nächste ist, die Selbstschauung: dass er ein Mensch ist, und zwar *dieser*, ganz individuell bestimmte, Mensch. Jeder findet sich, ein Mensch zu seyn, sofern er sich weiss, als einen Geist, der mit einem Leibe wesenlich vereint ist. Seiner geistlichen Selbstheit ist er sich unmittelbar als Geist bewusst, und seines Leibes ist er sich ebenfalls zuoberst bewusst, als eines leiblichen individuellen Ganzen; der individuellen Beschaffenheiten des Leibes aber wird er inne durch die individuellen Zustände seiner Sinnenglieder. Dabei entsteht nun allerdings die Frage, wie der Geist mit dem Leibe in diese innige Verbindung komme, da doch der Geist sich vom Leibe unterscheidet, und da er doch den Leib, ebenso wie zu Sich, zugleich zur ganzen Natur rechnet, und selbigen als einen inneren Theil, als ein inneres Gebilde der ganzen Natur anerkennt. Wenn aber auch der Grund davon hier noch nicht eingesehen wird, der Zustand dieser Vereintheit wird doch unmittelbar wahrgenommen und anerkannt. Sowie nun schon der Begriff des Geistes zu dem Gedanken einer Mehrheit von Geistern führt, so ist ein Aehnliches auch in Ansehung des Begriffes des Leibes zu bemerken; — weil der organische Leib als eine ganz bestimmte Gestaltung erfasst wird, welche sich ändert, und welche immer nur einen Theil dieses Begriffes, und zwar auf eine, alle andere Bestimmtheit ausschlies-

sende unendlich bestimmte Weise darstellt. Wenn also ein Mensch den Begriff: Mensch, fasst, als eines Vereinwesens von Geist und Leib, so stellt sich ihm innerlich schon der Gedanke der Mehrheit von Menschen dar. Nun aber bietet ihm die Erfahrung ebenso, wie seinen Leib, auch andre Leiber, die dem seinen ähnlich sind, in sinnlicher Wahrnehmung dar, welche er also mittelst jenes innerlich gedachten Begriffs auch als Menschenleiber anerkennen muss, so wahr er seinen eigenen dafür anerkennt; und so muss er, wie oben ausführlich gezeigt wurde, schliessen, dass eine bestimmte Zahl endlicher Geister, die mit organischen Leibern verbunden sind, als Menschen mit ihm, als Menschen, vereint leben in derselben Natur. Aber die bestimmte Erfahrung des Lebens giebt nur Kunde von einer endlichen Anzahl Menschen, indess der Begriff: Mensch, eine unendliche Anzahl von Individuen fordert, wenn gedacht werden soll, dass die ganze allgemeine Wesenheit des Menschen wirklich daseyn, wirklich im Leben erscheinen soll. Wenn nun ausserdem der Mensch schon den Gedanken der unendlichen Natur hat, und den Gedanken des unendlichen Geisterreichs, nebst dem Gedanken der unendlichen Vernunft, so entspringt in ihm der Gedanke *der Einen unendlich-vielzahligen Menschheit.* Denn in dem Gedanken der unendlichen Natur ist mitgedacht der Gedanke ihres unendlichen organischen Processes, also der Gedanke eines unendlichen, im ganzen unendlichen Raume ausgebreiteten Thierlebens, und darin der Gedanke einer unendlichen, in unendlichvielen individuellen Leibern lebenden höchsten Thiergattung, das ist, des menschlichen Leibes; und so können wir also den Gedanken vollziehen, dass überall in der unendlichen Natur, verbreitet auf unendlichvielen Gestirnen, unendlichviele Theilgesellschaften von Menschen stets zugleich dasind und leben, welche zusammen die unendliche Menschheit ausmachen. Diess können wir denken; ob es aber so *ist*, ob diesem Gedanken Sachgültigkeit zukomme, Das ist wiederum die Frage. Wir haben also auch auf diesem Gebiete *drei* wesenliche Gedanken gefunden: den ersten, *die Grundschauung, worin jeder Einselne sich als Mensch weiss*; dieser Gedanke hat völlige Gewissheit und unbezweifelbare Gültigkeit, obschon diese Gewissheit vermittelt ist. Der zweite dieser Gedanken ist der *einer endlichen Menge von Menschen*, welche im Kreise unserer sinnlichen Erfahrung leben. Auch dieser Gedanke hat in unserm Bewusstseyn Gewissheit, aber eine doppelt vermittelte. Drittens, den Gedanken *der unendlichen Menschheit*; diesen können wir vollziehen, ob er aber Gültigkeit hat, Das wissen wir hier noch nicht, sondern Das muss erst in der Folge untersucht werden.

Viertes Capitel.

Anleitung zu der wissenschaftlichen Erfassung des Gedankens: Gott, und zu der Einen, selben, ganzen Wesenschauung selbst *).

(Vergl. Abriss S. 59—63; S. 55—58 u. S. 66—68.)

Fragen wir uns nun, ob wir ausser den genannten drei Gegenständen: *Geist*, *Natur* und *Menschheit*, in unserm Bewusstseyn noch andre finden, die sich uns zugleich in sinnlicher Erfahrung offenbaren, so finde ich deren keine, sondern Alles, was ich bestimmtes *Endliches* denke, gehört in eins dieser drei Gebiete. Daher kommt es, dass wir den Inbegriff dieser drei Gegenstände zusammenfassen in den nichtsinnlichen Gedanken: *die Welt*, oder auch: *das Weltall*, *das Universum*, indem wir uns die Welt denken als den Inbegriff aller bestimmten Wesen und Wesenheiten, bestehend aus *Vernunft* (dem Geistwesen) und *Natur* (dem Leibwesen) und aus dem *Vereine von Vernunft und Natur* (dem Menschheitwesen), welcher vollendet erscheint als *(gesellige) Menschheit*. Von dieser Einen Welt, die wir denken, erscheint uns in der wirklichen Erfahrung des Lebens zeitlich nur ein endlicher Theil: Jeder zunächst sich selbst, dann das Naturleben auf dieser Erde, und die Geister, welche als Menschen hier leben, (endlich ein Theil des erhabenen aussererdlichen Naturlebens, das, in Erscheinungen des Lichtes unserm Auge sichtbar, uns noch einigermaſsen verständlich ist, und uns veranlasst, die Erde und die andern Theile unseres Sonnbaues wie die einselnen Thäler Eines Himmelgartens zu betrachten, in der sogenannten Milchstrasse und den Nebelflecken aber höhere Sonnenvereine anzuerkennen).

*) Als diese Anleitung ist eigentlich alles Frühere zu verstehen. Die Ueberschrift dieses Capitels ist also nur in dem Sinne zu nehmen, dass hier durch die Vereinschauung der früheren Capitel und Theile erst deren ganze erhabene Bedeutung für den wissenschaftforschenden endlichen Geist ersichtlich werde. Wem das hier Gesagte noch Erläuterungen zu wünschen übrig lässt, Der wird mit Nutzen folgende ähnliche Zusammenfassungen des analytischen Ganges von *Krause* durchdenken: *Abriss des Systemes der Philosophie* (1825), S. 1—28; *Abriss des Naturrechtes* (1828), S. 12—19; *Vorless. üb. d. Syst.* S. 1—227, besonders S. 208—225; *Vorless. üb. d. Grundwahrheiten* S. 145—181. — Zu Bewahrung vor dem Missverständnisse, als wenn die Gotterkenntniss allein Menschenwerk wäre, und durch die blosse Anleitung eines Menschen erlangt würde, nicht aber eigenlebliches, die Wesenheit der Vernunft überschreitendes, Mitwirken Gottes und *ewige* (unzeitliche) Vereinheit des endlichen Wesens mit Gott voraussetzte, sondern beliebig und willkührlich, durch blosse Kunst des Denkens, ohne geistliche Wiedergeburt und lebenthätige gemüthliche Theilnahme des *ganzen* Menschen, erlangt werden könnte, — vergleiche das unten in der Note zu S. 411 und zu §. 13 der *Encyclopädie* Gesagte. Anm. d. H.

Ob aber die Welt unendlich sey, bestehend in der unendlichen Vernunft, der unendlichen Natur, und der unendlichen Menschheit, Das ist die höhere wissenschaftliche Frage, welche durch keine Erfahrung beantwortet werden kann. Es findet also die Frage nach der *Sachgültigkeit des Gedankens der unendlichen Welt* allerdings statt; und da die Welt nur gedacht wird als das Ganze von unterscheidbaren Wesen, so wird die Welt eigentlich noch ohne ursprüngliche Einheit gedacht; denn sie wird bloss gedacht als das Vereinganze oder der Inbegriff von allem Endlichen, was da ist, das ist, von Vernunft, Natur und Menschheit. Und wenn wir alle diese übersinnlichen Gedanken betrachten, den Gedanken der unendlichen Vernunft, der unendlichen Natur, der unendlichen Menschheit, und den daraus zusammengesetzten Gedanken der unendlichen Welt, so entspringt in Ansehung aller dieser Gedanken noch eine gemeinsame höhere Frage, *die Frage nach dem Grunde und nach der Ursache davon* *). *Warum* bin ich? warum die Vernunft? die Natur? die Menschheit? — warum ist eine Welt, und nicht vielmehr keine? Dieser Gedanke des Grundes ist selbst ein nichtsinnlicher, weil er über alles endliche Bestimmte hinausgeht, und nach Dem fragt, wodurch und wofür dieses Alles ist. Da wir nun auch nach *dem Grunde der Welt* fragen, so erweist sich dieser Gedanke als ein höherer, denn der Gedanke: *Welt*, selbst ist. Wir müssen also genau hinsehen, Was in diesem Gedanken gedacht wird, welcher von allen, die wir bis hieher in's Bewusstseyn gebracht haben, der höchste ist. Sehen wir also auf diesen nichtsinnlichen Gegenstand **) hin, so

*) Diese wichtige Frage, sowie die Wesenheiten: *Grund* und *Ursache*, finden sich in *Krause's* neuern Schriften vorzüglich an folgenden Stellen noch genauer in Selbstwahrnehmung (analytisch) erörtert, als es hier geschehen konnte: *Vorless. üb. d. Syst.* S. 165 ff, 115, 209 — 217, 8, und an andern im ersten Register angegebenen Stellen; dann: *Vorless. üb. d. Grundwahrheiten*, S. 79 — 85, 153 — 159; synthetisch aber ist die Frage erörtert in dem erstgenannten Werke *im zweiten Lehrsatze der dritten Theilwesenschauung*, und *im siebenten Lehrsatze der vierten Theilwesenschauung.*
Anm. d. H.

**) Der *Gedanke*: Welt, als ganzer über seinen einselnen Bestimmnissen gedacht, d. h. *urwesenlich* genommen, ist *nichtsinnlich*, ob er gleich *in einigen einselnen Bestimmnissen sinnlich ist.* — Zu Bezeichnung *des Ganzen*, *sofern es von seinen inneren Theilen nicht unterschieden*, und *des Ganzen*, *sofern es mit den unterschiedenen Theilen vereint gedacht wird*, sah *Krause* sich genöthigt, behufs der strengwissenschaftlichen Klarheit und Kürze zwei Urlinge (Ursylben) der ältern Sprache wieder aufzunehmen: *or* und *om*, und mit Hülfe derselben die für diese Schaunisse fehlenden Sammwörter (zusammengesetzten Wörter) zu bilden. (S. Vorrede und Register der *Vorless. üb. d. Syst.*) Da hier nun diese Wörter nicht angewandt sind, so konnte manche, von der Unfähigkeit der gewöhnlichen Sprache herrührende, Unklarheit des Ausdruckes nicht leicht vermieden werden. Wird der Gedanke:

werden wir finden, der Grund von Etwas ist Dasjenige, woran und worin Etwas ist. So z. B. von allen endlichen Gebilden in der Natur sagen wir: die Natur seye der Grund davon, weil wir denken, dass alle diese Gebilde in der Einen Natur sind, und dass ihre Bestimmtheit aus der Natur selbst in die Natur selbst hervorgeht, so dass die Wesenheit dieser Gebilde der Wesenheit der Natur gemäss ist, dass sie nach den Gesetzen der Natur durch die Natur gebildet sind; — und selbst das Ich finden wir auch in demselben Sinne als Grund in Ansehung alles Dessen, was an ihm und in ihm ist. So finden wir uns als Grund unserer bestimmten Thätigkeiten, weil sie eben in uns durch uns
66. selbst bestimmt sind, unserer Wesenheit gemäss. — Ich erläutere die Wesenheit des Grundes (die *Grundheit*) noch durch die Anschauung des Raumes, an und in welchem alle bestimmte Raumgestalten auf ewige Weise dasind, so dass der Geometer Alles, was er Bestimmtes beweist, *aus*, oder vielmehr *in*, der Wesenheit des Raumes beweisen muss, welcher der Eine Grund ist von allem Räumlichen. Wenden wir also den Gedanken des Grundes auf die Welt an, so wird also gefragt nach einem Höheren, worin die Welt enthalten, und nach dessen Wesenheit die Welt bestimmt sey. Ehe wir aber diese Frage weiter erwägen, müssen wir noch auf eine Bestimmtheit des Grundes hinsehen: dass nämlich Dasjenige, was begründet ist, insofern allemal endlich, auf gewisse Weise begrenzt und beschränkt ist. Z. B. das Ich ist sich bewusst, ein endliches Wesen zu seyn, und findet sich auch in seinem Innern beschränkt. Desshalb ist das endliche Ich genöthigt, nach Dem zu fragen, was über seine Grenze hinaus ist,

Welt, in der erstern Beziehung (d. i. orwesenlich) genommen, so kann man strengwissenschaftlich nicht einmal sagen, dass er *nichtsinnlich* zustandekomme, indem man sich da in einem Gebiete bewegt, das eherwesenlich ist als der Unterschied von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Sinnlichkeit und Nichtsinnlichkeit, wo also von Beidem noch nicht die Rede ist; wird dieser Gedanke aber in der zweiten Beziehung (d. h. omwesenlich) erfasst, so gilt von ihm unterandern auch diess, dass er theils sinnlich, theils nichtsinnlich ist. — Diess ist zugleich ein Beispiel aus dem Theile der Logik, welcher die, dem Gedanken, als solchem, eigenthümliche Wesenheit erfasst, — die Wesenheit, die der Gedanke vor dem Gedachten, dem Gegenstande, voraus hat; also aus der eigentlichen *formalen Logik*, statt welcher aber die bisherige Wissenschaft nur eine mangelhafte und theilirrige, und fehlerhafter Weise unter dem Namen: *formale Logik*, an die Stelle der früher noch nicht vorhandenen, *ganzen logischen Wissenschaft* gesetzte, Abhandlung des ersten *materialen Theiles der Logik* aufzuweisen hat. — Der Gedanke: *Welt*, nämlich, als Gedanke, kann orwesenlich, urwesenlich und omwesenlich betrachtet werden, obgleich *der Welt selbst*, *dem Gegenstande*, keine dieser drei Wesenheiten zukommt, da sie nur ein inneres, unteres, einzelnes Glied in Omwesen, da sie nur ein Sammganzes, kein Urganzes, eine Sammeinheit, keine Ureinheit ist. Anm. d. H.

worin es ist, und wonach oder wodurch es bestimmt ist. So ist der Raum z. B., als solcher, unendlich. Aber er ist doch auch endlich seiner ganzen Wesenheit nach, denn er ist nicht Zeit, er ist nicht Kraft, nicht Bewegung, er ist überhaupt eine blosse Form, worin, wie wir sagen, das Materielle, das Leibliche, ist. Desshalb muss der denkende Geist über den Raum hinausgehn, und Dasjenige aufsuchen, worin der Raum ist, und Was die Wesenheit des Raumes bestimmt. Ebenso finden wir es hinsichts der ganzen Natur. Wir sind uns bewusst geworden des Gedankens, dass die Natur in ihrer Art unendlich ist; sie ist aber nicht in aller Art, nicht überhaupt, nicht unbedingt, nicht ganz unendlich; denn sie ist nicht der Geist, die Vernunft, sie ist auch für sich allein nicht die Menschheit. Demnach müssen wir auch über den Gedanken der Natur hinausgehen, und nach dem höheren Grunde der Natur fragen, in und nach welchem sie bestimmt ist. Dasselbe gilt in Ansehung der Menschheit. Denn wenn wir sie auch denken als in ihrer Art unendlich, so ist sie doch nicht das Eine, Selbe, Ganze, und nicht Alles, was ist, sie ist mithin nicht ohne Grenze. Denn ausser ihr ist das Geistwesen, oder die Vernunft, sofern diese selbwesenlich ist, und ebenso auch die Natur sofern diese nicht mit dem Geistwesen vereint ist. Wir müssen also auch nach dem höheren Grunde der Menschheit fragen, und zwar zunächst nach dem Grunde davon, dass Geistwesen und Leibwesen, oder Natur und Vernunft, zur Menschheit vereint sind. Fassen wir diese Gedanken in Ansehung der Vernunft, Natur und Menschheit zusammen, und erwägen, dass diese alle drei endlich sind, so entspringt die Frage nach der Einsicht desjenigen höheren Wesenlichen, worin diese drei enthalten und nach dessen Wesenheit sie bestimmt sind. Wenn wir nun fragen, ob wir nicht schon in unserm vorwissenschaftlichen Bewusstseyn bereits den Gedanken des höheren gemeinsamen Grundes von Vernunft, Natur und Menschheit finden, so ist offenbar, dass wenigstens die Ahnung davon in dem Bewusstseyn eines jeden Mitgliedes unsres Volks vorhanden ist; indem der Gedanke eines unendlichen unbedingten Wesens, welches wir *Gott* nennen, wenigstens als dämmernde Ahnung in dem Bewusstseyn eines Jeden da ist, der durch den gewöhnlichen Religionunterricht aufgefordert worden ist, diesen Gedanken zu vollziehen. Hier also haben wir diesen Gedanken analytisch wissenschaftlich zu würdigen. Ich will mithin zeigen, wie wir, veranlasst durch den Gedanken des Grundes, uns des Gedankens Eines unendlichen unbedingten Wesens, d. i. Gottes, wieder in Bestimmtheit inne werden, wenn wir diesen Gedanken noch nicht in Klarheit haben sollten.

Fragen wir also nochmals nach dem Grunde von Vernunft, Natur und Menschheit! — Der Grund von Vernunft, Natur und Menschheit wird in Folge der vorhergehenden Erörterung gedacht als dasjenige Wesen über ihnen, worin sie sind, und nach dessen Wesenheit bestimmt, sie Das sind, was sie sind. Wenn wir nun den Gedanken dieses Grundes der Welt betrachten, so fragt sich: ist denn nun dieser Grund der Welt, d. i. der Vernunft, der Natur und der Menschheit, selbst ebenfalls noch als *endlich* gedacht, oder ist er als *ganz unendlich* gedacht.

Wir wollen diese beiden Fälle im Einselnen betrachten. Wenn dieser Grund gedacht würde als *in seiner Art unendlich* und jene drei befassend, aber doch noch auf irgend eine Art *endlich*, so wäre auch er gedacht *als endlich*, *als begrenzt*, mithin entstände dann wieder die Frage nach einem höheren Grunde. Wenn nun dieser höhere *Grund des Grundes der Welt* wiederum gedacht würde, als noch in irgend einer Art endlich, so entstände wieder die Frage nach dessen Grunde, also nach dem Grunde des Grundes des Grundes der Welt, und so ist offenbar, wenn wir hundertmal und tausendmal diese Geistesverrichtung vollzögen, so bliebe die Frage von dem Grunde der Welt eigentlich unbeantwortet. Denn wenn nicht ein Wesen gedacht wird, welches in keiner Hinsicht endlich und begrenzt ist, so ist auch eigentlich Nichts in seinem Grunde erkannt, nicht Natur, nicht Vernunft, nicht Menschheit. Wenn also der Gedanke: *Grund*, Wahrheit und Geltung haben soll, so muss Ein Wesen gedacht werden, in Ansehung dessen die Frage nach dem Grunde nicht wiederholt werden kann, also ein Wesen, welches nicht *an* oder *in* einem andern Wesen ist, welches also auch nicht endlich, nicht begrenzt ist. Diess zeigt sich mithin, wenn wir den ersten Fall setzen, dass Dasjenige, was als nächster Grund der Welt betrachtet würde, selbst wieder in irgend einer Hinsicht endlich gedacht würde. Es treibt uns also die Aufhebung des ersten Falls auf die Annahme des zweiten, dass nämlich zuhöchst gedacht werden muss: Ein Wesen, das an ihm selbst ist, und nicht an einem andern Wesen. Hier stellt sich aber ein Gedanke dazwischen, den wir hier noch entwickeln müssen, der Gedanke: ob wohl zwischen der Welt, d. h. zwischen Natur, Vernunft und Menschheit, und demjenigen Wesen, welches als durchaus unendlich gedacht wird, noch andere Wesen dazwischen seyn mögen, die wir nur in dem Kreise unsrer jetzigen Erfahrung und in dem Kreise unsres jetzigen Denkens nicht finden. Diese Frage aber ist hier garnicht zu beantworten. Denn da solche Wesen in unsrer Erfahrung sich nicht finden, so müssten wir sie unmittelbar in ihrem höchsten Grunde erkennen, das ist, als enthalten

in dem Einen unbedingten unendlichen Wesen. Aber diese Erkenntniss ist hier auch nicht möglich, weil wir ja soeben erst bemüht sind, uns dieses Gedankens in voller Klarheit inne zu werden, und zu untersuchen, ob wir diesem Gedanken Sachgültigkeit zuerkennen können, ob wir wissen können, dass das unendliche unbedingte Wesen da ist. In der weiter ausgebildeten Erkenntniss des Einen unbedingten unendlichen Wesens, welches der Grund alles Endlichen ist, müsste weiter auch eingesehen werden, dass in Folge seiner Wesenheit auch die Wesen dawären, welche zwischen ihm, und den drei Wesen: Vernunft, Natur und Menschheit, dawären. Lassen Sie uns also diesen Gedanken jetzt zum Gegenstande unsrer weiteren Untersuchung machen. Es wird also gedacht ein Wesen, welches ansich selbst, nicht an oder in einem andern Wesen ist, welches also durchaus nicht endlich oder begrenzt ist. Da ist nun zuerst offenbar, dass über, und überhaupt ausser, diesem Wesen Nichts gedacht werden kann. Denn würde irgend Etwas als in irgend einer Hinsicht ausser diesem Wesen gedacht, so wäre dieses ausser ihm Gedachte Etwas, welches jenes unendlich gedachte Wesen nicht wäre. Es wäre also das unbedingte und unendliche Wesen dennoch Etwas nicht, folglich wäre es begrenzt, folglich nicht unbegrenzt, wie gesetzt wurde, folglich müsste wieder nach seinem Grunde gefragt werden, wo dann der Gedanke Eines durchaus unendlichen Wesens über ihm wiederkehrte, ausser welchem, wenn es als unendlich gedacht würde, Nichts gedacht werden könnte. Wer also diesen Gedanken denkt, rein und klar denkt, Der muss auch denken, dass ausser diesem Wesen durchaus Nichts ist. Von der andern Seite aber wird in diesem Gedanken gedacht, dass das unendliche Wesen alles Endliche in sich enthalte, was da ist; denn da ausser ihm Nichts, und da Endliches *ist*, wie wir diess in unmittelbarer Gewissheit wissen, so kann alles Endliche nur gedacht werden als seyend in dem Einen unbedingten, unendlichen Wesen, welches gedacht wird. Da mithin das Eine unendliche Wesen gedacht wird als Alles Bestimmte in sich seyend, so wird es gedacht als der Eine Grund alles Endlichen, folglich auch als der Eine Grund der Welt, als der Eine Grund der Vernunft, der Natur und der Menschheit. Aber, wird man sagen, da würde ja gedacht die Welt als in dem unbedingten unendlichen Wesen seyend, als in Gott, nicht als ausser Gott seyend? Allerdings; so und nicht anders kann es gedacht werden. Denn Wer einsieht, dass der Gedanke der Unendlichkeit, der Unbegründetheit in sich schliesst den Gedanken, dass ausser dem unendlichen Wesen Nichts ist, weil es sonst endlich wäre; Der wird auch finden, dass mithin die Welt gedacht wer-

den müsse, als in Gott seyend. Also, wird man sogleich wieder sagen, ist wohl die Welt selbst Gott, da sie ja gedacht wird als ein Theil von Gott? Keineswegs! Im Gegentheile, die Welt wird somit gedacht, als garnicht Gott, weil sie ja gedacht wird als in und unter Gott Seyendes, als durch Gott Bestimmtes. Es wird ja auch garnicht gedacht, dass Gott aus Theilen besteht, denn würde diess gedacht, so würde der Gedanke des unendlichen Wesens vernichtet. Denn, Was da aus Theilen besteht, dazu muss ein Höheres gedacht werden, welches der Grund ist von diesen Theilen, und von der Verbindung dieser Theile zum Ganzen. Das zwingt uns ja eben, von der Welt an höher aufzusteigen, dass wir einsehen, die Welt besteht aus Theilen, aus Vernunft, Natur und Menschheit. Es wird also vielmehr das unendliche Wesen gedacht als wesenhaft Eines, welches garnicht aus Theilen besteht, wohl aber in und unter sich alles Endliche enthält, — als Grund dieses Endlichen. — Wir sind uns also dieses reinen Gedankens Eines, unbedingten, unendlichen Wesens für's erste bewusst geworden. Um nun diesen Gedanken klar zu schaun, und rein zu erhalten, müssen wir noch genauer untersuchen, Was eigentlich die Benennung: *unendlich*, besagt. Diese Benennung ist in doppelter Hinsicht verneinend (negativ). Denn Endlichkeit ist Ausschliessung, folglich Verneinung in Ansehung Dessen, was über die Grenze hinaus ist. Wenn ich nun sage: *unendlich*, so verneine ich diese Verneinung wieder. Soll ich nun doch Etwas denken, so muss mithin ein Bejahtes, Bejahiges, Positives, mir vor dem Geiste seyn, denn das Nichts, und das Nichts des Nichts giebt dennoch keinen Inhalt. Ein Beispiel wird es deutlich machen: der Raum ist unendlich, heisst, er hat nicht Grenze. Denke ich z. B. eine Kugel, so ist sie räumlich, wie der unendliche Raum, lang, breit und tief nach allen Seiten, aber sie ist umzogen mit der Grenze der gleichförmig-krummen Fläche. Denke ich nun von der Kugel die Grenze weg, so giebt mir dieses Wegdenken der Grenze keineswegs die Anschauung des Raumes, welcher über diese Grenze hinaus ist. Wenn ich aber schon den Gedanken des ganzen Raumes habe, und denke nun die Grenze weg von der Kugel, so kann ich mir nun hiebei bewusst werden des Raumes als unendlichen Raumes. Dasjenige Wesenliche also, welches ich hier *unendlich* nenne, der Raum, ist an sich selbst etwas Bestimmtes, Bejahiges, Positives, und die doppelte Verneinung haftet bloss an dem Worte: *unendlich*, welches dieses Bejahige auf vermittelte Weise bezeichnen soll. Also *die Ganzheit* des Raumes ist es, wonach der Raum eben der Raum ist und ausser ihm kein Raum; die Ganzheit des Raumes ist es, welche ich seine Unendlichkeit nenne, indem ich durch diese

doppelte Verneinung: *unendlich*, den denkenden Geist veranlassen will, dass er sich bewusst werde der reinen Schauung des ganzen Raumes. Hätte er diese Schauung nicht, so könnte weder diess Wort, noch die Verrichtung, die Grenze wegzudenken, ihm die Anschauung des unendlichen Raumes gewähren, oder ihm dazu verhelfen. — Nun wird es möglich seyn, in klares Bewusstseyn zu bringen, Was eigentlich gedacht wird, wenn ein unendliches Wesen gedacht werden soll.

Es wurde gefunden, dass das Ganze selbst, als Ganzes, das 67.
Unendliche ist. Anstatt also zu sagen: das unendliche Wesen, dürfen wir sagen: das ganze Wesen, wobei aber diese Eigenschaft: ganz zu seyn, keineswegs mit Grenzen behaftet gedacht werden muss, sondern eben *so*, dass durchaus nichts Wesenliches *ausser* diesem Ganzen ist; so wie der Raum in seiner Art ganz ist, indem er keine Grenze um sich, mithin nichts Gleichartiges, das ist, keinen Raum ausser sich, hat.

Nun wollen wir ebenso untersuchen, Was *Unbedingtheit* oder *Absolutheit* heisst. Hier wird also die Bedingtheit verneint. Es kommt mithin darauf an, zu sehen, Was Bedingtheit ist. *Bedingt* aber ist Etwas, sofern seine Wesenheit mitbestimmt wird durch etwas Anderes ausser ihm. So ist z. B. unser geistliches Leben mitbedingt durch das geistliche Leben andrer Menschen, weil es durch Andre mitbestimmt wird. So ist das Leben der Erde bedingt durch das Leben der Sonne, weil es mitbestimmt wird durch die Sonne, indem sie auf die Erde einwirkt. Wenn aber ein Wesen an sich selbst ist, also seine Wesenheit nicht bestimmt wird durch die Wesenheit irgend eines Aeusseren, so ist insofern ein Wesen *nichtbedingt* oder *unbedingt*, *absolut*. Da wir nun in Ansehung des Wesens, welches wir auch als Grund von Allem dachten, was ist, gesehen haben, dass es ganz ist, mithin ausser sich Nichts hat, so ist es auch gedacht als nichtbedingt durch irgend Etwas, als *durchaus unbedingt* oder als *absolut*; d. i. wir denken es *an ihm selbst*, denken, *dass es selbständig ist*, an sich selbst ist, oder kurz, dass es *Selbheit* oder *Selbstheit* hat, oder *dass es dasselbe* ist. Anstatt *Unbedingtheit* also müssen wir uns des bejahten Ausdrucks bedienen: *Selbheit* oder *Selbstheit*, *Selbständigkeit*. Aber das Bildliche, des *Stehens*, welches in dem Worte: selbständig, mitenthalten wird, ist hier nicht schicklich, weil: *stehen* und *bestehen*, auf endlichen Ort (wenn auch nicht gerade auf einen Raumort), und auf Zeitdauer hinweisen. Anstatt also zu sagen, wir denken das Eine, unendliche, unbedingte Wesen, können wir richtiger *rein bejahig* sagen: wir denken das Eine, selbe, ganze Wesen, oder: wir denken Gott nach seiner Einheit, Selbheit, Ganzheit.

Betrachten wir nun diesen Gedanken: Wesen oder Gott, in Ansehung aller andern bestimmten Gedanken; so finden wir zuerst, dass dieser Gedanke eben unendlich und unbedingt ist seinem Inhalte nach, das heisst: *dass es der Eine selbe und ganze Gedanke ist.* Denn, was auch möchte Endliches, Bestimmtes gedacht werden, so kann dessen Gegenstand nicht ausser Gott gedacht werden, sondern als *in* Gott, als begründet und bestimmt durch Gott. *Mithin sind an sich alle endliche bestimmte Gedanken, auch der Gedanke: Ich, in diesem Einen Wesengedanken oder Gottgedanken mitenthalten.* Dieser Gedanke ist also weder sinnlich noch nichtsinnlich im Gegensatze des Sinnlichen, noch ist er auch bloss übersinnlich, sondern er ist absolut, unbedingt, der unbedingte Eine ganze Gedanke. Daraus sehen wir, dass unsre obige Eintheilung aller Gedanken und Erkenntnisse noch unvollständig war, indem wir uns damals bloss bewusst wurden sinnlicher Gedanken, und nichtsinnlicher, und übersinnlicher, und solcher, die aus sinnlichen und nichtsinnlichen vereint sind. Hier haben wir aber den Einen Gedanken vollzogen, der unbedingt ist, der das Uebersinnliche, Sinnliche und dem Sinnlichen Entgegengesetzte oder Nebensinnliche, und das aus diesen Dreien Zusammengesetzte in und unter sich begreift. Denn auch das Sinnliche, als das Zeitlich-Individuelle ist gedacht worden als in, unter und durch Gott enthalten; weil ausser Gott Nichts gedenklich ist. Mithin ist auch die sinnliche Erkenntniss als solche, in und unter dem absoluten Gedanken: *Wesen* oder *Gott* mitenthalten. Dieser Gedanke: *Wesen*, ist mithin auch, als Gedanke, nicht durch irgend einen andern Gedanken begründet, er enthält vielmehr selbst auch den Grund aller andern Gedanken, da Gott gedacht wird als der Grund von Allem *). Es ist also die Wahrheit dieses Gedankens nicht aus irgend einem Grunde zu ersehen, nicht durch irgend Etwas zu beweisen; denn *beweisen* heisst: Etwas in seinem Grunde erkennen; also setzt jeder Beweis, wenn der wahre Grund erkannt werden soll, schon die Anerkenntniss Gottes als des Einen Grundes, voraus. Fragen wir also: ist denn aber dieser Gedanke: *Wesen* oder *Gott*, auch wahr? ist Das eine wesenhafte (wesenhaltige) *Erkenntniss* oder ein *blosser* Gedanke? — Es ist offenbar: durch irgend etwas Anderes kann die Wahrheit dieses Gedankens nicht erwiesen werden, sie müsste sich dem endlichen Geiste selbst erweisen an ihrem Inhalte und durch selbigen. Wenn wir aber bestimmter hinsehen auf den Sinn der Frage: ob Gott ist (existirt), oder nicht? so ist zu ersehen, dass das Da-

*) Ueber den Unterschied des Sachgrundes und des Erkenntnissgrundes siehe *Vorless. üb. d. System*, S. 7 und S. 261. Anm. d. H.

seyn oder Seyn (die Seynheit) ebenfalls nur eine bestimmte Wesenheit Wesens (eine bestimmte Eigenschaft Gottes) ist, welche an sich schon mitgedacht ist, wenn die Eine, selbe und ganze Wesenheit Gottes gedacht ist. Es kommt also in Ansehung des Gedankens: *Wesen*, darauf an: ob der endliche Geist ihn kraft seines Inhaltes anerkennt, und es kann der Wissenschaftlehrer in dieser Hinsicht weiter Nichts thun, als zur Vollziehung dieses Gedankens durch die gehörige Vorbereitung des Geistes auffordern und fähig machen, die Anerkenntniss aber der Einen Wahrheit: *Wesen*, oder *Gott*, wird dann Jedem von selbst erfolgen, eben selbst als eine Wirkung Gottes im endlichen Geiste *).

*) Nicht auf einer Denknothwendigkeit — eines Schlusses oder Rückschlusses, überhaupt nicht auf dem Glauben an die eigne Vernunftkraft, beruht das Erwachen zur *Schauung Wesens*, vielmehr die Gültigkeit aller Schlüsse und Rückschlüsse hat ihren wissenschaftlichen Grund erst in der *Wesenschauung*. Das Erwachen zum Gottbewusstseyn hat allerdings auch einen ingeistigen (subjectiven) unteren Mitgrund; dieser liegt aber in einer höheren menschlichen Wesenheit und Thätigkeit als dem Schauen, nämlich in dem Einen, selben, ganzen Inneseyn, dessen innern Verein wir nach verschiedenen Hinsichten *Gesinnung*, *Gemüth*, *Herz* (Vergl. *Krause's Urbild der Menschheit*, *S.* 79 — 84) nennen. Nur der ahnungweise Fromme, d. h. der in Ahnung der göttlichen Einheit und Vereinheit Wahrheitsinnige, Schönsinnige, Gerechte, und rein Gutwillige, ist in der richtigen (gottrichtigen) Verfassung des Gemüthes, nur ihm kann ein Rückschluss bei Betrachtung der Wesenheit des Grundes, und des unzureichenden Erkenntnissgrundes im Ich, die Gelegenheit (der Weg) werden, sich in Gott zu besinnen und es zu bemerken, dass der frühere Zweifel an Gott nur infolge einer geistlichen Zerstreutheit seiner verwirrten Reflexion möglich war, indem derselbe nur auf dem Grunde einer, in Wesen selbst begründeten, Wesenheit und Wirklichkeit, und in Beziehung zu dieser, statthatte. — Mit andern Worten: Nur Wer, reines Herzens zu seyn, bestrebt ist, wird Gott schauen; denn dass Menschen Gott nicht sehen (erkennen), liegt an ihnen selbst; Gott ist nicht nah noch fern, sondern Gott ist eben da, überall und durchaus. Wohl aber ist, richtig verstanden, das Leben und das Herz des Menschen oft von Gott noch ferne, d. h. der Mensch braucht oft lange Zeit, bis er sich auf Gott besinnt, um in Gott zu leben; bis er sich Gott öffnet, bis er sein Geistauge öffnet, und Gott im Geiste und in der Wahrheit anbetet, (*beten* heisst in der alten Sprache: *offenstehn*). Nur wenn auf diese Weise, in Gesinnung und Leben, in Wort und That, das endliche Vernunftwesen sich Gott nahet, dann nahet (genahet, gnadet, vergl. *Vorless. üb. d. System*, S. 546, Note) auch Gott ihm, und weckt seine Vernunft, dass sie in *Gottes* Kraft *über sich G o t t*— Wesen — schaue, und *sich* fortan nur in Gott, als Sein Inwesen. Wer Diess bezeugt, weil er es selbst erfahren, der ist auch von der freudigen Zuversicht zu Gott erfüllt, dass Gott Sich Allen auf dieselbe Weise nahe, selbst wenn er den wissenschaftlichen Beweis davon noch nicht geben könnte, und Das ist sein Glauben (*glauben* in der alten Sprache soviel als *geloben*, d. h. mit Herz und Mund bekennen). — Die *Eine*, *selbe*, *ganze Wesenschauung*, finde sie nun in gemüthvoller kindlicher Ahnung, oder infolge selbstbeobachtender Wissenschaftforschung statt, bringt im Menschen Das hervor, was *Jesus* die *geistliche Wiedergeburt* nennt, und wozu *Jesus*

Der Gedanke: *Gott*, ist, selbst als Gedanke, aus einem *endlichen* Ich, oder Geiste, durchaus nicht zu erklären; denn aus dessen

seine Zeitgenossen aufforderte, indem er ihnen zurief: „*Ziehet den neuen Menschen an*“, und: „*Wisset dass ihr Tempel Gottes seyd*“. Ueber diesen Einfluss der Wesenschauung auf Gesinnung und Leben, sagt *Krause* in dem *Abrisse des Systems der Philosophie* (1825), S. 34: „Wer die *Wesen-*„*schauung* einmal in ihrer unbedingten Wahrheit erkennt, von Dem wird „sie, und die darin gewonnene Selbsterkenntniss, zugleich eingesehen und „anerkannt als das Erste, Höchste und Beste alles seines Erkennens, und „als Anfang, Mitte und Ende aller Wissenschaft; — sie wird ihm unend-„lich lieb und werth; sie wird das Leitende, Ordnende, Bewegende, das „Beseelende und Begeisternde alles seines Denkens und Dichtens, Empfin-„dens und Strebens, Wollens und Thuns; — sie bewährt sich ihm als das „erwärmende, seine innerste Kraft erweckende und stärkende Licht seines „ganzen Wesens und Lebens.“ — In den, diesen Abriss erläuternden, *Vorless. üb. d. Syst.* finden sich über das Verhältniss des endlichen Vernunftwesens zur Gotterkenntniss folgende Sätze abgehandelt (S. 248—260): „Gott im Verhältnisse zu der Welt, und zu dem Ich und allen endlichen Vernunftwesen. Die Welt ist nicht Gott, kein Wesen der Welt ist Gott; Gott besteht nicht in oder aus Theilen. Die Wesenlehre ist nicht Pantheismus, und stimmt mit der Lehre des Christenthums überein. — Wie sich also das Ich in der Welt und mit der Welt in, unter und durch Gott findet. Forderung der Weseninnigkeit oder Gottinnigkeit, und in dieser untergeordnet, der Selbstinnigkeit. Die Wesenlehre ist zumtheil neu, und löset den Widerstreit der bisherigen Systeme. Beziehung der Wesenschauung zu allem Erkennen, Empfinden und Wollen, und zu dem ganzen Leben“. — *Krause's Urbild der Menschheit* (1811) beginnt mit folgenden Worten, die ich, mit einigen Verbesserungen des Ausdruckes nach dem Handexemplar des Verfassers, anführe: „Gott zu denken und zu empfinden“ (d. i. Weseninnigkeit in Wesenschauen, Wesengefühl und Wesenwillen und in Wesenleben), „ist das erste Heilige des Menschen. In harmoni-„schem Zusammenstimmen des Geistes und des Gemüthes wird Gott ihm „einlebig (gegenwärtig), dass er in Gottes Licht und Liebe lebe. In Got-„tes Kraft erblüht jeder Verein; der Ehethume (Familien) innige Bande „Bande kettet Gott, in ihm gründet sich der Staaten Kraft und Macht. Im „Anschaun Gottes“ (in Wesenschauung) „bildet sich die Wissenschaft; in „ihm entspringt sie, bleibt in ihm, und kehrt zu ihm zurück. Des Künst-„lers Begeisterung ist göttlich; Gott und das Göttliche ist die Wesenheit „echter Kunst. Der wahre Mensch dankt die Würde seines Lebens, die „Fülle seiner Thatkraft Dem, dass er mit Geist und mit Gemüth an Gott „sich innig hält. Dem kindlichen Verstande, so wie dem reifen Denken, „ist die innere Harmonie in Vernunft und in Natur, und der Verein der „Seele und des Leibes nur durch Gott begreiflich. Der innere Umgang „des Menschen mit Gott, Religion, wird da belebt, wo Gott der allbese-„lende Urgedanke, wo seine Liebe das innerste Leben des Gemüthes ist; „Religion vereint die Menschen in Einen Lebenbund mit Gott.“ — Das *Urbild der Menschheit* enthält, mit Weglassung der Beweise, die *reinen Ergebnisse* der grundwissenschaftlichen Menschheitlehre (Anthropologie), für das ahnungvolle Gemüth in volkverständlicher Sprache, und gleichsam als ein schönes Gedicht. Diese Schrift findet noch mehr, als damals schon in der *metaphysischen Grundlage der Sittenlehre* (1810), nun in *Krause's* neuern Schriften, besonders in den *Vorlesungen über das System* den Erweis ihrer strengen Wissenschaftlichkeit. Auch diese Vorlesungen über die Logik

Wesenheit ist Nichts weiter begreiflich, als dass es sich seiner selbst bewusst seye, als Ich. Gott also ist selbst der Lehrer Jedem, dessen Geist aus der sinnlichen Zerstreutheit sich gesetzmäſsig in sich und in Gott gesammelt hat. Und hiezu habe ich Ihnen durch die ganze analytische Betrachtung hindurch den wissenschaftlichen Anlass so gegeben, wie es vor mir noch kein Denker, dessen Lehre mir bekannt geworden, auf dieser Erde gethan hat. — Wer nun aber den Gottgedanken als *die Wahrheit* anerkennt, Der ist sich bewusst: Gott zu schauen; in dem Sinne des Wortes: *schauen*, der oben (S. 38 f.) sorgfältig erklärt worden ist *); versteht sich, nicht: sinnlich schauen, mit Augen und Ohren und mit dem Getast, sondern: *sehen*, *schauen im Geist und in der Wahrheit*; so dass auch gesagt werden muss, *dass der die Wesenheit des Grundgedankens Anerkennende Gott wesenhaft erkennet.* Daher sind wir befugt zu behaupten: *dass Wesenschauung oder Gotterkenntniss dem endlichen Geiste möglich seye*, *weil*, *Wer in dieser Anerkenntniss steht*, *sich dieses Schauens und Erkennens*, *ursprünglich gewiss*, *bewusst ist*, so wie er sich sein selbst bewusst ist, und zwar in unbedingter, unvermittelter Gewissheit, welche eine ganz andre ist, als die vermittelte Gewissheit von Aussendingen der Sinnlichkeit, oder von irgend etwas Endlich-Wesenlichem, auch als die Gewissheit von ihm selbst, als endlichem Geiste, in der Grundschauung: Ich. Wer nur zur *Wesenschauung* oder *Gotterkenntniss* gelangt ist, Der erkennt auch, dass alle wahre Erkenntniss, dass auch die Wissenschaft, eben allein und einsig die Erkenntniss Gottes ist und in und durch die Gotterkenntniss gebildet werden soll und kann; und so eröffnet sich dann dem Geiste zugleich auch *die wahre Wesenheit der wissenschaftlichen Erkenntniss* **).

und die Encyclopädie der Philosophie werden zur Anerkennung derselben beitragen, indem gerade sie die fasslichste Anleitung für den Leser sind, um sich auch wissenschaftlich auf den Stand des Bewusstseyns zu erheben, von welchem aus dieselbe geschrieben ist; endlich für die richtige Beziehung des Urbildes der Menschheit auf das Leben, und für seine Würdigung in dieser Hinsicht geben die, in Kurzem erscheinenden, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* die nöthige Anleitung. Anm. d. H.

*) Siehe die sorgfältige Angabe Dessen, was unter den Wörtern: *Wesen*, *Gott*, *schauen*, *erkennen*, und unter *Gotterkennen* oder *Gottschauen*, *Wesenschauen*, gedacht wird, in den *Vorless. üb. d. Grundwesenheit*, S. 155 — 157, und Warnung vor gewöhnlichen Missverständnissen daselbst, S. 158. Anm. d. H.

**) Vergl. *Vorless. üb. d. System*, S. 225 — 228, und über das Verhältniss des bedingten, endlichen, zeitlich werdenden Wissenschaftbaues des endlichen Geistes zur unendlichen, unbedingten Wissenschaft Gottes, sowie über den *Ursprung des Glaubens im erkennenden Geiste*, das. S. 352 — 356. Ferner die Bestimmung der Urbegriffe des Glaubens an Gott, des Gottgefühles, der Liebe zu Gott, des Gottvertrauens, der Hoffnung in Gott und der Ergebung in Gott in den *Vorless. üb. d. Grundwahrheiten*, S. 168 — 170. Anm. d. H.

Lassen Sie uns also jetzt den Grundgedanken: ***Wesen** oder* *Gott*, nach den Grundwesenheiten denken, welche an ihm sich finden. Diese sind: zuerst die *Wesenheit (essentia)*, Das, was Wesen ist. Und an der Wesenheit denken wir die Einheit, das ist, die *Einheit der Wesenheit (unitas essentiae)*, indem wir erkennen: Gott ist Einer der Wesenheit nach. Und wenn wir darauf hinsehen, *als Was* wir die Einheit finden; so unterscheiden wir daran die *Selbheit* oder Selbständigkeit, und die *Ganzheit*, das ist, mit verneinlichen Worten gesagt: *die Unbedingtheit* oder Absolutheit, und die *Unendlichkeit* Gottes. Auch finden wir diese beiden Grundwesenheiten vereint seyend als *Vereinwesenheit*, d. i. wir können die Einheit der Wesenheit Gottes nicht denken, ohne dass sie die Selbheit und Ganzheit vereint ist, oder die vereinte Absolutheit und Unendlichkeit. Diese Folge der göttlichen Grundwesenheiten ist in der bald folgenden Tafel dargestellt.

Fragen wir aber ferner: *wie* wir *die Wesenheit* schauen, oder fragen wir nach *der Form der Wesenheit*, so finden wir, dass wir sie denken als *gesetzte Wesenheit.* Wir unterscheiden also die Form *der Satzheit (positio, positivitas*, oder *Thesis)*, und zwar finden wir, dass die Satzheit *an* sich *die unendliche Bejahung (affirmatio, affirmativitas)* ist, indem wir denken: *Ja*, Wesen ist *gesetzt* (ponirt); reiner wissenschaftlich gesagt: *Wesen, Gott, ist die bejahige Satzheit.* Ferner: betrachten wir *die Satzheit* in Ansehung Dessen, was wir *daran* unterscheiden, so finden wir zunächst: dass sie *die Einheit der Form* oder *die Satzeinheit* ist *(unitas formae s. formalis)*, welche auch *die zahlige Einheit*, oder die *Einheit der Zahl nach (unitas numerica)*, genannt werden kann. Indem wir diese Grundwesenheit schauen, wissen wir, dass Gott Einer ist, nicht Zwei, Drei, oder Mehre ist. Betrachten wir nun gleichfalls Das, was wir an der Satzheit als der *Form-Einheit* weiter unterscheiden, so finden wir die Grundwesenheiten *der Bezugheit* oder *der Richtheit*, und *der Befassheit* oder *Fassheit*, indem wir denken: dass *Wesen oder Gott zu Sich Selbst gerichtet ist*, Sich zu Sich Selbst beziehet, und *Sich Selbst fasset* oder enthält. Und diese beiden Wesenheiten denken wir wiederum vereint an derselben Wesenheit der Formeinheit. Demnach kommt hier hinzu die Schauung der Formheit oder der Satzheit, nach den in der beifolgenden Tafel bemerkten Grundwesenheiten oder Momenten derselben. — Wenn wir nun weiter die Satzheit und die Wesenheit zusammendenken, wenn wir denken, *dass Gott die unendliche bejahte (oder bejahige) Satzheit* ist, so denken wir, was wir mit andern Worten so bezeichnen: *dass Gott da ist*, oder *existirt. Gesetzte Wesenheit* ist *Seynheit*; und es folgt also nun

die Grundwesenheit *der Seynheit*, oder *Daseynheit (existentia)*, als *die satzige Wesenheit.* *).

Diess nun sind die obersten Grundwesenheiten, welche wir an dem Gedanken: *Wesen*, unterscheiden:

Wesenheit	Wesenheiteinheit Wesenheitureinheit Selbheit Ganzheit Vereinheit	ungegenheitlich *(thesis)* gegenheitlich *(antithesis)*: ab, neben, nebab vereinheitlich *(synthesis)*: ab, neben, nebab
Formheit (Satzheit)' und daran die Jaheit	Formheiteinheit Formheitureinheit Richtheit Fassheit Formvereinheit	
Seynheit	Seynheiteinheit Seynheitureinheit Selbseynheit Ganzseynheit (Verhaltseynheit) (Gehaltseynheit) Seynheitvereinheit	

Die göttlichen Grundwesenheiten werden genannt *die obersten Kategorien*, *die obersten Grundgedanken*, in welchen Gott erkannt wird. Da nun in dem Gedanken: Gott, zugleich gefunden wird, dass Gott auch Alles in Sich enthält, so wird auch gedacht, dass Alles, was ist, diese göttlichen Grundwesenheiten oder Kategorien auf endliche Weise an sich hat. Folglich sind Diess auch die allgemeinen Kategorien oder Grundgedanken, wonach der menschliche Geist auch alles Endliche denkt, sowie Sie es sich indess, bis wir diese Betrachtungen weiter fortsetzen, erläutern können durch den Gedanken: *Ich*, oder durch den Gedanken: *Natur*, oder durch den Gedanken: *Recht*. Denn z. B. indem ich denke: *Ich*, so denke ich auch: Ich, ein Wesen mit bestimmter Wesenheit; Ich Eins, Ich selbständig und ganz, Ich bejahig gesetzt, Ich der Zahl nach Eins, Ich auf mich selbst gerichtet, bezogen, Ich, mich selbst befassend, Ich daseyend oder existirend. So haben wir denn zugleich das allgemeine *Grundschema*, wonach auch alles Endliche betrachtet, durchforscht und erkannt werden muss, oder *die obersten Kategorien auch alles Endlichen* gefunden.

Alle die Wesenheiten nun, die bis jetzt betrachtet worden 68.
sind, sind Wesenheiten *des ganzen Wesens* selbst, d. i. Gottes,

*) S. in den *Vorless. üb. d. Syst.* die analytische Erfassung der Kategorien S. 171—187 und die synthetische, S. 361—388, wo auch die Erkenntniss der Inneheit Wesens (des Selbstbewusstseyns oder der Persönlichkeit Gottes) in der Wesenschauung abgeleitet ist als der Gedanke der *Vereinheit Wesens mit seiner Wesenheit.* Vergl. auch *Vorless. üb. d. Grundwahrheiten* S. 194—205; und *Abriss des Naturrechts* S. 19—66. Anm. d. H.

nach seiner Einheit betrachtet. Nun aber erkennen wir ja auch ein Mannigfaltiges, Unterscheidbares, Vielfaches an. Wir müssen also auch noch diese Wesenheit, wonach Wesen ein Vielfaches, ein Mannigfaltiges ist, im Allgemeinen betrachten. Auf unserm analytischen Wege haben wir schon bemerkt, dass Dasjenige, was ein Anderes ist, und unterscheidbar ist gegen sein Anderes, so beschaffen ist, dass es Dasjenige *ist*, was das Andre *nicht ist*, und umgekehrt. So haben wir gefunden, dass Natur und Geist sich entgegenstehen. So erläuterte ich diess oben an geometrischen Gegenständen, an dem Geraden und Krummen. Wir können also diese Wesenheit im Allgemeinen nennen die Entgegengesetztheit, oder kürzer: *die Gegenheit* oder *Gegensatzheit* *) *(antithesis)*, und wir denken also dass Wesen als Eines, als *Einsatzheit*, in Sich auch die Gegensatzheit oder *Gegenheit* hat. Nun haben wir auch überall bei der Betrachtung alles Entgegengesetzten gefunden, dass das Entgegengesetzte wieder *vereint* oder *vereingesetzt* ist. So z. B. *Geist und Natur ist vereingesetzt, als Mensch in der Menschheit.* Demnach denken wir auch die Wesenheit der *Vereinsatzheit* oder *Vereingesetztheit (synthesis).* Daraus ergiebt sich also, dass wir hier noch hinzusetzen müssen die drei Wesenheiten der *Einsatzheit (thesis)*, *der Gegensatzheit* oder *Gegenheit (antithesis)* und der *Vereinsatzheit (synthesis).* Der Strich mit dem Haken bedeutet hier in unserer Tafel, dass alle die Grundwesenheiten, welche daneben stehen, nach diesen drei Wesenheiten betrachtet werden müssen. Und diess gilt auch für die Betrachtung eines jeden Endlichen. Man muss es erst erkennen in der Einheit seiner Gesetztheit *(in thesi)*, dann in seiner innern Gegenheit *(in antithesi)* und dann wieder in seiner innern Vereingesetztheit, wie das in ihm Entgegengesetzte zugleich wieder in ihm vereint ist *(in synthesi).* Nun würde es die Absicht dieses Vortrages überschreiten, wenn ich alle die gestern betrachteten Grundwesenheiten nach diesen drei Kategorien durchbestimmen wollte. Indess einige dieser Bestimmnisse muss ich hier hinzufügen, indem wir die Grundwesenheiten nach der Gegenheit betrachten.

Zuerst also die *Wesenheit.* Wenn wir die Wesenheit nach der Gegenheit *(per antithesin)* betrachten, so erhalten wir eine Verschiedenheit der Wesenheit. Dafür haben wir das Wort: *Art*, und: *Artverschiedenheit.* Wenn ich z. B. die Wesenheit des Thie-

*) Im strengern Sprachgebrauche *Krause's* sind diese beiden Wörter nicht gleichbedeutend, da Wesen Selbst innner Sich als *die Gegenwesen* erkannt wird, deren Wesenheit die *Gegenwesenheit* ist; an dieser nun erst wird die *Gegensatzheit*, im engern Sinne, erschaut. *Gegenheit* aber ist der ganz allgemeine Gedanke. Anm. d. H.

res oder der Thierheit nach ihrer inneren Gegenheit betrachte, so erhalte ich die verschiedenartigen Thiere. *Gegenwesenheit* ist also *Art*, *Artheit*. Betrachte ich ferner die *Selbheit* oder *Selbständigkeit* nach der Gegenheit, so erhalte ich *Gegenselbheit*. Wenn ich z. B. Leib und Geist nach der Selbheit unterscheide, so erhalte ich das Wechselverhältniss Beider. Betrachte ich aber die *Ganzheit* nach der Gegenheit, so erhalte ich die *gegenheitliche Ganzheit* oder *Gegenganzheit*. Dafür haben wir das Wort: *Theil* oder *Theilheit*. Denn Theile sind allemal entgegengesetzte Ganze. Betrachte ich ferner die *Form der Wesenheit*, oder *die Satzheit*, so erhalte ich eben die *Gegensatzheit*; und sofern ich auf die *Jaheit* oder *Bejahung* sehe, erhalte ich die *entgegengesetzte Bejahung*, welche dann allemal auch *die Verneinung* an sich hat, weil das Entgegengesetzte Das nicht ist, was sein Entgegengesetztes ist, und umgekehrt. Betrachte ich weiter die *Richtheit* oder *Bezugheit* nach der Gegenheit, so erhalte ich *Gegenrichtheit*; wie z. B. von Zweien, die neben einander sind, oder von Zweien, wo Eins über dem Andern ist: *Links*, *Rechts*; *Hin*, *Her*. Darauf beruht z. B. die mathematische Lehre von den sogenannten entgegengesetzten Grössen. Betrachte ich die *Fassheit* und *Umfangheit* nach der Gegenheit, so erhalte ich den Gedanken des *Grossen*, der *Grossheit* und zugleich den Gedanken der *Grenzheit* oder *Begrenztheit* oder *Endlichkeit*. Denn Was *gross* ist, Das ist allemal *etwas Wesenliches innerhalb bestimmter Grenzen*, und *entgegengesetzt Dem*, *was ausser ihm*, *über die Grenze hinaus*, *ist*. So haben wir also hier gefunden: die Kategorien der Artverschiedenheit des Wechselverhältnisses und der Theilheit; dann die Kategorie der Formverschiedenheit oder Satzverschiedenheit und daran die der Verneinheit, und die Gegenrichtheit, Grossheit und Grenzheit.

Diess nun sind die obersten Grundwesenheiten oder Kategorien, welche sich zuerst ergeben, ohne die Wesenheit durch weitere Unterscheidung weiterzubestimmen. Hiezu kommen noch folgende Grundwesenheiten, welche schon hier erfasst werden können. Zuerst die *Aehnlichkeit* oder *Wesenheit-Aehnlichkeit*, wonach alles bestimmte, endliche Wesenliche an seiner Wesenheit, innerhalb der Grenze seiner Endlichkeit, der reinen Wesenheit (Reinwesenheit) nach, mit Gott gleich ist; diese Grundwesenheit ergiebt sich in der Vereinigung der Wesenheiteinheit mit der Wesenheitgegenheit. Dann die Wesenheit: *Grund* zu seyn, oder die Wesenheit der *Grundheit*, wonach Wesen an und in sich Wesen und Wesenheiten ist; diese Wesenheit ergiebt sich in der Erkenntniss des Verhältnisses des Bestimmtwesenlichen zu Wesen. Und sofern die Wesenheit des Begründeten gemäss (oder nach)

der Wesenheit des Grundes bestimmt ist, ist der Grund auch *Ursache*, und die Grundheit ist *Ursachlichkeit*; womit also auch Wesen oder Gott als die Eine, selbe und ganze *Ursache* gedacht und erkannt ist.

Hier werden einige geschichtliche Kundnisse, die Lehre von den Kategorien betreffend, nicht unwillkommen seyn. — Seit Philosophie erstrebt worden ist, sind die Denker ausgegangen, die Tafel, oder besser den Organismus, der Kategorien aufzufinden. Die älteste bekannte findet sich in der *Vedanta-Philosophie*. Unter den griechischen Philosophen stellte zuerst *Pythagoras* eine auf. Andre vorzüglich der Betrachtung werthe Kategorientafeln haben wir von *Aristoteles*, den *Stoikern*, *Plotinos*, von einigen mittelalterlichen Philosophen, ferner von *Giordano Bruno* und *Thomas Campanella*, sowie auch in der *lingua characteristica* von *Wilkins* und von *Dalgarn*. In neuerer Zeit hat *Kant* die vergleichweis ausgebildetste Kategorientafel entworfen, welche Ihnen hier mitzutheilen und zu erklären, darum zweckmässig ist, weil seit *Kant* diese Kategorientafel von den meisten Philosophen anerkannt worden ist, also auch die einselnen philosophischen Wissenschaften gemäss dieser Tafel ausgebildet worden sind. Ich habe desswegen auch diese Tafel vollständig im *Abrisse* (S. 58) abdrucken lassen, schon weil man mit diesen *Kantischen* Terminologien nicht unbekannt seyn darf. *Kant* stellt vier Kategorien auf: *Quantität*, *Qualität*, *Relation* und *Modalität*. An einer jeden dieser vier Hauptkategorien unterscheidet er dann drei untergeordnete Kategorien oder Momente, wodurch also zusammen zwölf Kategorien herauskommen. An der *Quantität* wird unterschieden: *Einheit*, *Vielheit* und *Allheit*; an der *Qualität* oder Artheit aber: die *Realität*, *Negation* und *Limitation* oder Beschränktheit (Beschränkung, Einschränkung). Unter die Kategorie der *Relation* oder Verhaltheit setzt *Kant* nur drei ganz bestimmte Verhältnisse, nämlich: das Verhältniss von *Substanz zu Accidenz* — das Verhältniss eines Wesens zu Wesenheiten oder Eigenschaften; dann das zweite Verhältniss: *Causalität und Dependenz*, oder das Verhältniss einer Ursache zu ihrer Absache, zu ihrem Verursachten; drittens das Verhältniss der *Wechselwirkung* oder *Influenz*, oder, wie man es auch nennt: *mutuum commercium*. An der Seynart oder *Modalität* endlich unterscheidet *Kant* bloss folgende drei Momente: *Möglichkeit und Unmöglichkeit*; *Wirklichkeit und Unwirklichkeit*, oder wie er auch sagt: Daseyn und Nichtseyn; drittens: *Nothwendigkeit und Zufälligkeit*.

Kant leitete diese Tafel der Kategorien aus der Tafel der verschiedenen Formen der Urtheile ab. Die Einheit, Vielheit und Allheit fand er in den singularen, particularen und univer-

salen Urtheilen; die Realität, Negation und Limitation in den bejahigen, verneinigen und unendlichen Urtheilen. Die von ihm aufgeführten drei Verhältnisse meinte er in den kategorischen, hypothetischen, und disjunctiven Urtheilen wiederzufinden. Endlich die Nothwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit entnahm er aus den apodiktischen, assertorischen und problematischen Urtheilen. Er glaubte sich zu dieser Abstraction der obersten Verstandesbegriffe aus den Formen der Urtheile dadurch befugt, weil er annahm, dass die ersteren sich in den letzteren ganz und vollständig wiederfinden müssten, und weil er überzeugt war, diese logische Eintheilung der Urtheile selbst sey vollständig und wohlgeordnet. Dass aber die letztere Annahme falsch ist, ist oben (S. 132, S. 135 f.) gezeigt worden. Und was die Abstraction der Kategorien aus irgend einem untergeordneten Gegenstande betrifft, so ist dieses Verfahren grundverkehrt, ja unmöglich, weil das Höhere immer nur zumtheil in dem Niederen oder Untergeordneten gefunden wird, und zwar nur als behaftet mit dem besonderen Alleineigenwesenlichen des besonderen Gegenstandes; zuerst aber, weil man selbst schon den Gliedbau der Kategorien kennen muss, um irgend einen jeden untergeordneten Gegenstand gliedbaulich und vollständig zu erkennen; man also, insonderheit um zu wissen, ob die bisherige Abhandlung der Urtheilformen in der Logik gliedbaulich und vollständig ist, erst den Gliedbau der Kategorien vollständig einsehen müsste. Eben weil ich den wahren Gliedbau der Kategorien einsehe, konnte ich auch oben (S. 143 — 148) diese Berichtigung geben. Ueberhaupt, wenn ich irgend Etwas dazu beigetragen habe, die Lehre von dem Urtheile mehr organisch und besser geordnet zu gestalten, so ist es mir eben dadurch möglich geworden, dass ich den Gliedbau der Grundwesenheiten Wesens, das ist, die Kategorientafel so gefunden, wie ich Ihnen selbige hier mitgetheilt habe.

Da aber *Kant* sich lediglich an die verschiedenen Formen der Urtheile hielt, so konnte seine Tafel nicht gliedbauig und nicht vollständig ausfallen, sondern es entstand hieraus der Hauptmangel derselben, dass sie ohne Einheit ist, vielmehr unbefugt mit einer Vierheit anhebt, dass die Dreigliedigkeit der untergeordneten Momente nur eine äusserliche, nicht eine sachlich begründete und erkannte ist; dass er gehaltliche und formliche Kategorien dureheinanderwirft, wie z. B. Realität, Negation und Limitation.

Da aber *Kant* von der Gliedbau-Vollständigkeit seiner Tafel überzeugt war, so wandte er sie insofern mit subjectiver Befugniss auf Alles an, was er dachte, und bearbeitete danach auch mehre besondere philosophische Wissenschaften.

Hegel hat in seiner Logik die *Kantische* Kategorientafel zum Grunde gelegt, ohne sie zu rechtfertigen, und darin einige Aenderungen gemacht, die aber keine Verbesserungen sind. Auf dem von *Hegel* eingeschlagenen Wege kann der Organismus der Kategorien ebensowenig entdeckt werden, wie auf dem *Kantischen.*

Wäre nun diese Tafel der Kategorien von *Kant* vollständig und wohlgeordnet, so würde allerdings jede Wissenschaft ihren Gegenstand danach zu behandeln haben. Sofern sie aber unvollständig, und schlecht geordnet ist, sofern wird dadurch auch die Behandlung jeder Wissenschaft mangelhaft, und schlecht geordnet ausfallen müssen. Dass nun diese *Kantische* Tafel nicht vollständig und nicht wesenlich geordnet ist, wird Jeder finden, der die von mir aufgestellte Tafel eingesehen hat, und die *Kantische* damit vergleichen will. Dieser Umstand ist für die Geschichte der neuen deutschen Philosophie wichtig, eben weil *Kant* selbst und seine Anhänger nun die einselnen philosophischen Disciplinen nach diesem Plane durchgearbeitet haben; z. B. *Kant* die Rechtslehre. Damit nun diese Tafel deutlich werde, will ich sie auf *Kantische* Weise durch den von *Kant* aufgestellten Begriff des Rechts erläutern.

Er sagt: *das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, dass Jedermanns Willkühr mit Jedermanns Willkühr nach einem Gesetze der äusseren Freiheit zusammen vereint sey und bestehe.* Dieser Begriff enthält also nach den *Kantischen* Kategorien folgende Momente. Erstlich *nach der Quantität*, *a)* der *Einheit* nach: der Inbegriff der genannten Bedingungen ist Ein Ganzes der Art nach und dem Umfang nach, das Recht ist durch und durch nur Eines, und der Begriff des Rechtes ist das Eine Mafs für alle bestimmten Rechte; auch sind die Vernunftwesen nur von Einer Art, denn die Vernunft ist Eine; *b)* der *Vielheit* nach: *Jedermanns* Freiheit; — also hat das Recht an sich die Vielheit der Rechtspersonen, und dann die Vielheit aller jener Bedingungen, welche aus der Vielheit aller Gegenstände der Willkühr, und aus der Vielheit aller menschlichen Zwecke hervorgeht; *c)* nach der *Allheit* oder Totalität: *alle* Menschen sollen aufgenommen werden, Jedermanns Freiheit soll mit Jedermanns Freiheit zusammen bestehen, sie soll vereint werden als Totalität eben mittelst eines bestimmten Gesetzes; und zunächst sollen *alle* Menschen, und zwar *alle* auf gleiche Weise, aufgenommen werden in den Verein des Rechtes, in den Staat. Zweitens *der Qualität nach*, oder der Artbestimmtheit nach: *a)* nach dem Momente der *Realität*, d. i. der Freiheitgebrauch soll hergestellt werden durch den Inbegriff aller seiner Bedingungen, und diess eben ist das *Eigenthümlich-Wesenliche*, die Sache, worauf es bei dem Rechte ankommt; *b)* der *Negation* nach:

Alles, was da nicht übereinstimmt mit diesem Inbegriff, ist Unrecht, wird also ausgeschlossen; also zunächst aller innere Gebrauch der Freiheit, und alle moralische Beurtheilung des Rechts; ferner sind alle nichtvernünftige Wesen, Thiere, Pflanzen und alle Sachen, vom Rechte ausgeschlossen; weiter, das Recht, was dem Einen zugetheilt wird, davon muss der Andere ausgeschlossen, Das muss dem Andern negirt werden; c) der *Limitation* nach: eines Jeden Freiheit muss beschränkt werden, und zwar nach dem Gesetze der Gleichheit. Eines Jeden Freiheit soll wie eines jeden Andern Freiheit bestimmt werden, damit Jedermanns Freiheit zusammen bestehe; auch beschränken sich die Rechte ansich ihrem Inhalte nach, und ihrem Gebrauche nach, vielfach wechselseits, auch für dieselbe Person. Drittens *der Relation nach*: *a)* nach dem *Verhältniss einer Substanz zu einer Accidenz*: das Recht ist ein Verhältniss, eine Accidenz oder Inhärenz, freier, vernünftiger Wesen, welche Substanzen sind; *b)* nach der *Causalität und Dependenz*: die Ursache des Rechtes selbst ist die vernünftige Natur des Menschen, und davon dependirt es, dadurch ist es verursacht, dass ihr Freiheitgebrauch nach dem Rechtsgesetze zusammen bestehen muss, und wie; auch ist das ganze Recht, nach innen, Grund aller weiteren Rechtsbestimmnisse und besondern Rechte, die sämmtlich von ihm als ihrem bestimmenden Grunde, das ist, als ihrer Ursache, abhangen; *c)* nach der *Kategorie der Wechselwirkung*, des *commercii mutui*: das Recht ist ein wechselseitiges Verhältniss der Wirksamkeit der Freiheit, wo ein Jedermann Jedermann gleich ist, und zwar ist nach *Kant* das Verhältniss des Rechts und der Rechtsverbindlichkeit im strengsten Verstande wechselseitig, indem ein Jeder dem Andern nur insoweit zu Recht verbunden ist, als der Andere dem Ersten auch von seiner Seite sein Recht leistet, und durchaus nicht weiter. Viertens nach den Momenten *der Modalität*, oder der Seynart: *a)* nach dem Momente *der Nothwendigkeit und Zufälligkeit*. Das Recht ist eine nothwendige Vernunftidee, und durchaus nicht zufällig als solche, mithin ist das Recht eine unendliche Vernunftforderung, ein nothwendiges Postulat der Vernunft; das Recht *muss* hergestellt seyn, soweit die Menschen als vernünftige Wesen in der äusseren Sinnenwelt verbunden leben sollen. Zufällig aber sind zumtheil die individuellen Bestimmtheiten des Rechtes, sofern diese von der Individualität, von der Bildungstufe, und von dem freien Willen der Einselnen, der Gesellschaften, der Ehethümer (Familien), Stämme und Völker, abhangen; *b)* nach der *Möglichkeit und Unmöglichkeit*: das Recht ist, unter Menschen als Vernunftwesen, möglich, es *kann* hergestellt werden, aber in seiner absoluten Vollendung, als unendliche Ver-

nunftidee; ist es auf dieser Erde nicht möglich; und das Können ist bei dem Rechte zugleich ein Sollen, es ist ein Mögliches, wozu alle Vernunftwesen, als solche, auch verpflichtet sind; c) nach den Momenten *der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit.* Das Recht ist wirklich, es ist zumtheil schon hergestellt in unserm Staate, denn wo nur Menschen zusammenleben, so können sie nicht durchaus vernunftwidrig leben; sofern sie nun vernunftgemäss zusammenleben, muss auch das Recht, als eine unerlässliche Bedingung davon, unter ihnen schon hergestellt seyn. Zumtheil aber ist's auch nichtwirklich, noch nicht hergestellt; denn die Menschen leben bis jetzt noch lange nicht rein und durchaus vernunftgemäss zusammen, und Vieles ist daher jetzt als Recht unter den Menschen aufgestellt und gültig, was ansich ein Unrecht ist. Also ist das Recht eine nothwendige Vernunftaufgabe, die zumtheil für die Menschen möglich ist, zumtheil auch schon wirklich ist, zumtheil aber noch nicht wirklich ist, jedoch immer mehr und vollkommener wirklich werden soll, und bei steigender Vernünftigkeit der Menschen auch werden wird. Sie sehen, was für ein Reichthum von Bestimmtheiten in Ansehung des Rechtsbegriffs sich schon durch Anwendung der *Kantischen* Kategorientafel ergiebt, indessen das Ausführliche müssen Sie in *Kant's* Rechtslehre selbst nachlesen. — Zur Vergleichung wird es nützlich seyn, den Rechtsbegriff auch nach unsrer Tafel durchzubestimmen. Dabei lege ich den Rechtsbegriff zum Grunde, wie selbiger sich in der Grundwissenschaft ergiebt: *Es ist das Recht das Ganze der von der Freiheit abhangigen Bedingheit des Lebens, des Lebens Gottes und aller endlichen Vernunftwesen.** Diess ist die Bestimmtheit der Wesenheit des Rechtes. Diese *Wesenheit* des Rechts hat *Wesenheit-Einheit*, denn das Ganze der freien Bedingheit des Lebens ist wesenheitlich Eines, und das Wesen, woran das Recht ist, Gott, ist Eines. Es ist weiter das Recht *selbwesenlich*, in seiner Art *unbedingt*, weil Gott und Gottes Leben unbedingt; ebenso ist es *ganz*, in seiner Art *unendlich*, und Beides *vereint.* Der Form nach ist das Recht rein *satzig*, und zwar *bejahig*, sowie das Leben selbst, welches die Wesenheit Gottes in der Zeit bejahig darstellt. Das Recht hat ferner *Richtheit*, — daher sein Name; es ist gerichtet (richtig) für das Leben, dass es wesenheitlich sey; es ist *fassig* (umfassend) das Eine, selbe ganze Leben Gottes und aller endlichen Vernunftwesen. Es kommt ferner dem Rechte gesetzte Wesenheit, das ist, *Seynheit*, *Daseynheit* zu, und zwar der Seynart nach *Nothwendigkeit*, sowahr Gott und endliche Vernunftwesen dasind und leben, und ebenso *Möglichkeit*, sowahr es möglich ist, dass Gottes Wesenheit in der Zeit dargebildet werde, und *Wirklichkeit*, indem Gott in jedem Zeitnun

seine ganze Wesenheit auf eigenthümliche und einsige Weise darlebt. Diess sind die obersten, kategorischen Bestimmtheiten des Rechtes. Wird es dann nach dem weiterbestimmten Gliedbau der Kategorien betrachtet, so entsteht die grundwissenschaftliche Rechtswissenschaft (die Metaphysik des Rechtes).

Ergebnisse für die Auflösung der im §. 24 des Abrisses (hier S. 251) ausgesprochenen Aufgabe.

Hiemit haben wir nun die Aufgabe des zweiten Theiles der analytischen Logik gelöst; *) und es kommt nur noch darauf an,

*) Nachdem des Verfassers Vorhaben, hier nachträglich noch folgende Sätze:

1) dass die Zuerkennung der objectiven Gültigkeit an die übersinnlichen Grundschaunisse durch die Wesenschauung begründet wird und ihre Gewissheit erlangt;

2) dass auch lediglich in der Wesenschauung die objective Gültigkeit der Annahme einer Aussen-Sinnenwelt, eines Geisterreiches und Menschheitreiches gefunden wird;

3) und dass auch der Grund der unwiderleglichen Gewissheit, welche hierüber sich schon im gewöhnlichen Bewusstseyn findet, allein die Wesenschauung ist, welche, bevor sie in wissenschaftlicher Klarheit geweckt wird, schon ahnungweise und unbewusst dem Geiste vorschwebt und eigentlich einsig und allein dessen Denkreihe erfüllt; —

zu erläutern, unausgeführt geblieben ist, so verweise ich in dieser Beziehung auf die sehr angeistige Behandlung dieses Gegenstandes in den *Vorless. üb. d. Syst.* S. 208—221, und erinnere den Leser noch einmal an den Stand der Untersuchung. Zuerst ward das Erkennen und Denken ganz allgemein betrachtet, und (S. 44) die Begriffbestimmung desselben gefunden. Hernach wurde das Erkennen und Denken nach seinen Theilwesenheiten (Momenten) betrachtet, wie es sich als Thatsache des Bewusstseyns bei genauer Selbstbeobachtung findet. Als einsiger bis dahin ansich selbst gewisser Gedanke wurde zuerst die Grundschauung: Ich, gefunden, und wir erkannten, dass unsre ganze Gedankenwelt oder Denkreihe nur soweit hinsichts des in ihr geschauten Wesenlichen den Anspruch auf Sachgültigkeit machen könne, als dieses Wesenliche ein Inneres des Ich ist. Es wurden infolge Dess alle das Ich überschreitenden Gedanken, — ohne über deren Sachgültigkeit, sofern sie das Ich überschreiten, vorurtheilig etwas zu bejahen oder zu verneinen, — eben nur *als Gedanken*, in das Ganze unserer wissenschaftlichen Wahrnehmungen aufgenommen, und für den, das Ich überschreitenden, Theil ihres Inhaltes nur die ingeistige (subjective) Realität anerkannt, die ihnen schon als einem inneren Gegenstandlichen des Geistes zukommt. Auf diesem Wege gelangten wir zu der Einen, selben, ganzen Wesenschauung, welche, zuerst nur als Gedanke in's Bewusstseyn gebracht, bei gehöriger Aufmerksamkeit des Geistes uns bald als die Eine, unbedingt gewisse, Anerkenntniss, als die Eine, höchste, Grundschauung, einleuchtete, so dass uns jetzt hinsichts ihrer der Unterschied von Gedanken und Gedachtem, als für deren wissenschaftlichen Charakter gleichgültig, keine Schwierigkeit mehr macht, und wir in ihr auch bereits den Weg ahnen können, auf welchem wir, — vermittelst einer auf den obengefundenen Begriff der

das ganze Ergebniss uns vor die Augen zu stellen. Diess kann am besten geschehen, wenn wir die oben entworfene Tafel der

Erkenntniss, und auf die Thatsache einer aus dem Ich allein unerklärlichen Denkreihe, sachlich gegründeten Schlussfolge —, zur Anerkennung einer Welt des Endlichen, und somit zugleich zu der Einsicht *des wissenschaftlichen Grundes* gelangen können:

1) von dem wirklichen Daseyn (der Realität und Objectivität) des in der Grundschauung erfassten Ich selbst;
2) von dem wirklichen Daseyn anderer Ich, und einer ausser dem endlichen Vernunftwesen bestehenden, also das Ich überschreitenden, Leibwelt;
3) von der endlich-unbedingten Gewissheit der Grundschauung: Ich, auch schon vor dem Erwachen zur Wesenschauung;
4) von dem Unterschiede des Ingeistigen (Subjectiven) und des Gegenstandlichen (Objectiven), als selbst nur verschiedener Beziehungen des Einen Wesenheitlichen (wesenhaft Seyenden);
5) von dem verhaltlichen Werthe der vorzugweise sogenannten Wirklichkeit des äusserlich und zeitlich Bestehenden zu der urwesenlichen Seynheit Wesens und Seines Wesen- und Wesenheitthums; endlich
6) von der Möglichkeit, die Grundschauung: *Wesen*, als ganze, aus dem Bewusstseyn zu verlieren, und in die Sinnzerstreutheit des gewöhnlichen Bewusstseyns zu verfallen, sowie der Möglichkeit, sich gelegentlich des analytischen Ganges wieder Wesens zu innigen. *(Vergl. die Vorless. üb. d. Syst.* und *die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1834).

Alle diese Sätze finden ihre Begründung in dem zweiten, dem synthetischen, Haupttheile der Wissenschaft, ihre analytische Erörterung aber macht den, in diesen *Vorlesungen* und auch im *Abrisse* nicht dargestellten, *dritten Abschnitt*: *die Betrachtung des ganzen Gebietes unserer vereinten sinnlichen und nichtsinnlichen Erkenntniss*, aus, welcher zugleich *der vorwaltend praktische Theil der analytischen Philosophie* ist, indem er im Lichte der Wesenschauung auch das ganze Menschheitleben betrachtet. — Dieser dritte Abschnitt der analytischen Wissenschaft ist *der für alle Menschen jedes Standes, Alters und Geschlechtes zugängliche Theil der Wissenschaft.* In ihm wird erkannt, dass die Welt, sowie das vorwissenschaftliche Bewusstseyn sie vorstellt und begreift, garnicht ausser dem Geiste selbständig da ist, sondern dass Dem nur der Werth (die Realität) eines grossen, wüsten und bangen gemeinsamen Traumes zukommt; eines Traumes, dessen Möglichkeit durch die, allen auf Erden einlebenden Geistern unvermeidliche, Sinnzerstreutheit, durch die damit gegebene Verkehrtheit der, der Grundschauung: Wesen, vergessenden, Vernunft, und durch die unbefugte Anwendung von missvorurtheilig erfassten sogenannten Erfahrungbegriffen und Erfahrungsätzen gegeben ist; eines Traumes, der seine ganze Leerheit und Schrecklichkeit beurkundet durch die Unwissenheit über das vor- und nach-erdliche Daseyn des Menschen; durch die — anstatt der, bei den christlichen Völkern allgemein gelehrten, göttlichen Gesetze *des unbedingten Gottvertrauens*, *der Weisheit und der reinen*, *hingebenden Menschenliebe* — im praktischen Leben noch immer vorherrschenden Grundsätze der Weltklugheit, der Fuchslist und der Alleineigensucht; — und durch das daraus folgende Elend, in welchem die Mehrzahl der Menschen auf Erden heute noch schmachtet, aus dem aber nur durch unreine (lasterbefleckte) Mittel befreitwerden zu können, selbst der gebildetste Theil der das zeitge-

Aufgabe dieser, unsrer Forschung nunmehr so gestalten, wie wir sie als Ergebniss unsrer Betrachtung gefunden haben. Wir nahmen uns vor, die Erkenntniss nach den drei Momenten: *Was? wonach? wie?* zu betrachten. Erstlich also auf die Frage: *Was?* antworteten wir oben vorläufig: *Ich*, *Nicht-Ich*, oder *Beides vereint.* Jetzt aber erkennen wir, dass der Eine Gegenstand der Erkenntniss *Wesen*, oder *Gott*, ist, welches wir zuhöchst denken als *Urwesen* über der Welt, dann sofern *Wesen Vernunft* oder *Geistwesen*, *Natur* oder *Leibwesen*, und *Menschheit* in, unter und durch Sich ist. Diess nun ist der geordnete ganze und vollständige, sachliche (objective) Ausdruck für alles Denkbare, und wir haben gefunden, dass Wesen alles Diess in Wesen und durch Wesen ist, und dass zugleich Wesen Alles mit Allen vereint ist, oder mit andern Worten: *dass Wesen in*, *unter und durch Sich der Gliedbau der Wesen ist*; und damit ist eben gefunden, was eigentlich untersucht werden sollte, *ob Alles*, *was wir denken*, *Ein organisches Ganzes*, *also denkbar*, ist. Das endliche Ich erscheint

mässe Gute Erstrebenden fälschlich dafürhält. In diesem praktischen Theile der analytischen Wissenschaft wird ferner erkannt, dass alle die Menschen, welche nicht durch wissenschaftliche Belehrung, oder durch ahnungvolle und glaubige Erfassung des Religionunterrichtes geweckt werden, in diesem öden Traume zeitlebens beharren, ohne ihre eingebildete Welt, frei von den Schranken der eignen Persönlichkeit, der wirklichen Welt entsprechend zu bilden, nach dieser das, von jener abgezogene und von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzte, Wirrbegriffthum zu berichtigen, und sich somit des, meist bloss in der fehlerhaften Einbildung bestehenden, Grundes der Unliebe und aller Missleidenschaften zu entschlagen. Durch diesen Theil der Wissenschaft wird also den Menschen die wirkliche Aussenwelt erst erschlossen, und indem sie sich überzeugen, dass *kein* Mensch das Böse *als solches* will, sondern nur irrthümlicher und unfreier Weise darein verstrickt wird, indem sie also durch diese Einsicht wegen alles Unmenschlichen versöhnt werden, und kraft der Wesenschauung den Muth finden, dessen Heilung in Gott liebegeduldig zu ertragen, so wird dadurch auch ihre eigne Menschlichkeit ihnen erst zum Bewusstseyn gebracht. Dann schauen sie Wesenheit und Zweck des Menschheitlebens, und begeistern sich dafür, um in Liebe und Gottinnigkeit, in Schönsinn und reiner Tugend, in innerer, freier Gerechtigkeit und in unverbrüchlicher Treue gegen den Rechtsstaat, fortan ihre Wesenheit durch ein gottähnliches, gottgeweihtes Leben, als Werke und Werkzeuge Gottes, zu bewähren, — jetzt noch in allen Drangsalen und Betrübnissen einer argen Weltbeschränkung, dereinst aber „an Geist und Leib gleich frei und harmonisch gebildet, und in Männern und Weibern gleich sittlich und schön vollendet, sich liebend, sich verzeihend, Wissenschaft und Kunst und deren Harmonie gesellig bildend, die Menschheit in sich erbauend, und das Menschheitwidrige in sich überwindend, alle in Einen Menschen versammelt" (*S. Tagblatt des Menschheitlebens Nro.* 5), in dem Einen Lebenbunde der Menschheit, (dem Menschheitbunde, vergl. *Vorless. üb. d. Grundwahrh.* S. 584 f. und *Isis*, Jahrg. 1832, Heft X, S. 1035, Anm. 7), den Gott, durch die Ausbildung der wesenschauigen Wissenschaft, auch mit dieser Menschheit zum Beginne ihres dritten Hauptlebenalters geschlossen hat! Anm. d. H.

nun hier in seinem ganz bestimmten Verhältnisse: *als ein endliches Vernunftwesen, als ein endlicher Geist, der mit einem endlichen Naturwesen, einem Leibe, zum Menschen verbunden ist*, der da stehet unter Vernunft, Natur und Menschheit, und zuhöchst untergeordnet ist Gotte-als-Urwesen, und der mit Allem in Gott ist.

69. Ebenso haben wir die bestimmte Antwort auf die Frage: *wonach?* und auf die Frage: *wie?* gefunden. Denn in Ansehung der Frage, *wonach* wir das Denkbare denken, brachten wir oben vorläufig die Eintheilung in's Bewusstseyn, dass wir die Gegenstände entweder begrifflich, nach ihrer allgemeinen Wesenheit, oder sinnlich, nach ihrer individuellen Wesenheit, oder in beiden vereinten Hinsichten zugleich denken. Jetzt aber wissen wir, dass zuerst der Gegenstand erkannt wird nach seiner ganzen und unbedingten Wesenheit, also nach der Wesenheit, als der Einen, selben und ganzen Wesenheit; indem wir zuerst denken: *Wesen*, das ist, *Gott*, nach Seiner *Wesenheit* oder *Gottheit*, und zwar nach Seiner Einen, selben und ganzen Wesenheit. Dann fanden wir, dass wir den Gegenstand erkennen naeh seiner *Urwesenheit*, sofern wir nämlich den Gegenstand über seinem Begriffe und über seiner sinnlichen Bestimmtheit erkennen; z. B. wenn wir uns selbst als Ich erkennen, in wiefern wir uns über unserm Begriff, und über unsrer individuellen Beschaffenheit wissen. Auf solche Weise erkennen wir zuerst Gott selbst als vor und über dem ganzen Gliedbau aller endlichen Wesen, das ist, als vor und über der ganzen Welt, mithin als *überausser* der Welt, und als vor und über der ewigen und der zeiteigenleblichen Wesenheit. — Unter der *urwesenlichen* Erkenntniss geordnet unterscheiden wir aber ferner die Erkenntniss nach der *ewigen Wesenheit*, oder die Erkenntniss des Begriffs; dieser entgegengesetzt, die Erkenntniss der *zeitlichen Wesenheit*, wie der Gegenstand ein unendlichbestimmter in der Zeit ist, und dann nach der *Vereinwesenheit des Begriffes und des Eigenlebens*, wie wenn wir irgend ein zeitliches Individuelles nach der Idee beurtheilen.

Was nun die Antwort auf die dritte Frage betrifft: *wie, nach welchem Erkenntnissquelle*, wir das Erkannte erkennen, so fanden wir wieder, dass wir zuerst das Erkennbare in unbedingter Erkenntniss erkennen, also wiederum aus der unbedingten Erkennquelle, oder: *wesenlich*, *wesenheitlich* oder *einheitwesenlich*; und zwar sind wir uns erstwesenlich bewusst geworden der unbedingten und absoluten Erkenntniss *Gottes* oder *Wesens*. Dann aber erkennen wir das Zu-Erkennende auch *urwesenlich*, insofern wir das Vermögen haben, den Gegenstand auf eine Weise zu erkennen, die über die beiden gegenheitlichen und vereinten bestimmten Weisen der Erkenntniss erhaben ist. Dann unterscheiden wir

die E rkenntniss, welche wir die *begriffliche* oder die *ewigwesenliche (ideale) Erkenntniss* nennen. Dann aber dieser gegenheitlich die *individuelle* oder *eigenlebliche*, *zeitliche*, gemeinhin *sinnlich* genannte, Erkenntniss. Die sinnliche Erkenntniss nennt man auch die *reale*, *empirische*, *historische* oder auch die *Erfahrungerkenntniss*. Hiebei fanden wir dann auch: dass wir das Vermögen haben, einen Gegenstand zugleich begrifflich und individuell zu erkennen, *begrifflich-sinnlich*, oder wie man auch sagt: *ideal-real*, und von der andern Seite: *real-ideal*; welche Erkenntniss überall dann gebildet wird, wenn wir das Sinnliche der Erfahrung auf das Begriffliche oder auf die Idee beziehen, und es danach beurtheilen.

Hieraus ergiebt sich die folgende Uebersicht. —

Wir erkennen:

Was?	*Wonach?*	*Wie?*
Wesen,	Wesenheit,	wesenlich,
Urwesen,	Urwesenheit,	urwesenlich,
Vernunft, Natur,	ewige Wesenheit, zeitliche Wesenheit,	begrifflich, (übersinnlich, ideal), eigenleblich, (sinnlich, real),
Menschheit.	Vereinwesenheit.	begrifflichsinnlich, (ideal-real und real-ideal).

Auf solche Weise ist nun die oben (S. 255) vorläufig entworfene Tafel durch die ganze Untersuchung ausgebildet und vervollständigt worden. Denn im vorwissenschaftlichen Bewusstseyn wird sich der Geist der unbedingten und der urwesenlichen Erkenntniss nicht inne, es fehlt mithin dem vorwissenschaftlichen Bewusstseyn gerade das Grundwesenliche und das Erstwesenliche jeder Erkenntniss, sowohl der Erkenntniss Gottes, als auch der Welt und des Ich und überhaupt jedes Gegenstandes. Hiemit nun hat sich also voll ergeben: *dass der Gegenstand unsres Erkennens Einheit, Vielheit und Vereinheit hat, dass er also Ein Organismus ist.* Und von der andern Seite hat sich ebenso ergeben: *dass auch unsre erkennende Thätigkeit, und unser ganzes Erkenntnissvermögen, Ein Organismus ist, welcher dem Organismus des Erkennbaren und Denkbaren vollgliedig entspricht.* Hiemit ist nun auch zugleich ein allgemeiner Plan zustandegekommen, wonach die ganze Wissenschaft gebildet werden muss. Denn in den drei Gliedern der soeben entworfenen Tafel ist zuerst der Gegenstand der Wissenschaft bestimmt, und in seinen Grundgliedern anerkannt; er ist: Gott, Vernunft, Natur und Menschheit, wodurch die vier Haupttheile der Wissenschaft dem Gegenstande nach bestimmt sind. Und in dem dritten Theile dieser Tafel ist

auch die Wissenschaft der Erkenntnissart nach bestimmt, indem darin alle *Erkenntnissquellen* erschöpft sind. Wir sind also durch diese letzterworbene Einsicht nun dazu vorbereitet, den *zweiten* Theil *) unsrer wissenschaftlichen Arbeit auszuführen; d. i. *eine planmässige Uebersicht aller philosophischen Wissenschaften zustande zubringen*, oder die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, aufzustellen.

*) (*Lehrbaubemerk.*) Diese Encyclopädie ist hier nicht *als zweiter Haupttheil der ganzen Arbeit*, sondern als ein, der Anleitung zum philosophischen Studium wegen, hier vorwaltend ausgeführter *Theil der Wissenschaftlehre* zu betrachten. Anm. d. V.

Wissenschaftliche

Wissenschaftliche Darstellung

des

Gliedbaues der Wissenschaft.

Oder:

E n c y c l o p ä d i e

der

philosophischen Wissenschaften.

Vorerinnerungen.

Es soll ein systematischer Ueberblick gegeben werden, nicht der ganzen Wissenschaft, sondern nur desjenigen Theiles der Wissenschaft, welchen die Philosophie ausmacht. Das Systematische dieser Darstellung wird in dem Namen: *Encyclopädie*, durch das Bild des Kreises (κύκλος) angedeutet. Denn da alle Wissenschaften in der Einen Wissenschaft, sowie die Eine Wissenschaft selbst, Ein in sich gerundetes, kreisgangiges (kyklisches), oder vielmehr kugeliges (sphärisches) Ganzes sind; mithin auch der wissenschaftforschende, wissenschaftbildende, wissenschaftlernende Geist sich kreislich, oder besser, kugellich bewegen muss, wenn er die Wahrheit wissenschaftlich erschauen will: so ist der Gedanke eines kreisgangigen oder kugelgangigen Unterrichtes, einer *Encyclopädie* oder *Ensphäropädie* der Idee der echten Methode sehr angemessen. Das Bild des Kreises schon ist sehr sachgemäss. Denn, sowie der Kreis stets auf die gleiche Weise fortschreitet in gleichförmiger Krümmung, und in lauter ähnlichen Theilen oder Bogen überall in sich selbst zurückkehrt, *so* gleichförmig, *so* in sich beschlossen soll die Uebersicht der philosophischen Wissenschaften seyn. Soviel ich weiss, kommt der Name: κυκλοπαιδεία, zuerst bei *Lucian* vor, als *disciplina circularis continens circulum liberalium disciplinarum omnisque literariae eruditionis ubique ceu in circulo sibi invicem cognatae.* In diesen Worten ist recht gut die Idee ausgedruckt, welche diesem späteren Griechen bei dieser Cyclopädie vorschwebte; sie sollte nicht nur Unterweisung in der Wissenschaft, geschweige bloss in der philosophischen Wissenschaft, seyn, sondern auch die ganze Kunstwissenschaft und Kunstkenntniss, und die gelehrte Kenntniss des Bücherwesens geordnet in sich enthalten. Gerade in demselben Sinne kommt nachher das Wort: ἐγκυκλοπαιδεία, vor bei *Athenaeus* und *Suidas*. Passender würde allerdings das Bild einer Kugel seyn, weil sie nach drei Strecken (Dimensionen) ausgedehnt ist, also einer *Späropädie*, oder *Ensphäropädie*; auch

könnte man noch besser sagen: *Systematopädie*, und noch besser: *Organopädie*. Hier nehmen wir nun das Wort in einem beschränkteren Sinne, indem lediglich hier dargestellt werden soll die Idee der ganzen philosophischen Wissenschaft und der Gliederbau der in ihr enthaltenen besonderen Wissenschaften. Es sollen zwar auch die wissenschaftlichen Hauptwerke kurz angezeigt werden, keineswegs ist es aber hier auf literarische Gelehrsamkeit abgesehen.

Unsre Aufgabe besteht also in zwei Haupttheilen, erstens: in dem sachlichen, objectiven Theil, denn wir haben objectiv oder sachlich die philosophische Wissenschaft nach ihren Haupttheilen zu schildern, gleichsam in einem Baurisse, in einer Architektonik, der Wissenschaft, also architektonisch; dann aber haben wir auch den Geist der philosophischen Methode, d. i. des Weges der philosophischen Forschung, zu betrachten, und das Gesetz zu erkennen, wonach der menschliche Geist das System der Philosophie auszubilden vermag. Wir könnten dieses Vorhaben nicht mit Einsicht ausführen, wenn nicht unsre ganze bisherige Betrachtung recht eigentlich encyclopädisch gewesen wäre, da wir ja unser ganzes Erkennen nach Gegenstand und Form planmässig durchforscht haben.

Encyclopädie der Philosophie.

§. 1. Die Encyclopädie der Philosophie und der philosophischen Wissenschaften ist die Erkenntniss der Idee der ganzen philosophischen Wissenschaft, und des organischen Ganzen der darin enthaltenen besonderen philosophischen Wissenschaften oder Disciplinen, deren besondere Ideen also nach der Reihe zu entwickeln sind; dann die wissenschaftliche Erkenntniss der Form und der Methode der Philosophie.

Erster Theil.

Idee der Philosophie und der in selbiger enthaltenen besonderen philosophischen Wissenschaften. (Disciplinen).

(Vorless. über das System, S. 340 — 356 u. S. 427 ff.)

§. 2. Die Idee der Philosophie als eines Theiles der Einen Wissenschaft ist nur in der Idee der Einen Wissenschaft zu fassen. Wissenschaft ist das Eine systematische

oder organische Ganze, der Eine Gliedbau, der gewissen Erkenntniss, d. i. des *Wissens*, in der Unterscheidung von jedem noch unvollendeten Erkennen, dem Ahnen, Vermuthen und Meinen. Der Organismus aber der Einen ganzen Wissenschaft ist in folgender Tafel zu erkennen, welche das Ergebniss der von uns entwickelten Erkenntnisswissenschaft (Logik) ist:

Wir erkennen:
Was?
Wesen
Urwesen

Urwesen vereint mit Geistwesen		Urwesen vereint mit Leibwesen
Geistwesen (Vernunft)	Urwesen, vereint mit den vereinten Geistwesen und Leibwesen, worin die mit Urwesen vereinte Menschheit das Vereinwesen ist.	Leibwesen (Natur)

Geistwesen vereint mit Leibwesen, worin Menschheit das innere Vereinwesen ist.

Wonach?	*Wie?*
Seynheit	**Wesenschauung**
Urseynheit	Urwesenschauung
ewige Seynheit, zeitliche Seynheit	Ewigschauung (Begriff) Zeitlichschauung (Sinnliche Anschauung)
Zeitewige Seynheit	Zeitewigschauung.
(Jede der bestimmten Seynheiten oder Daseynheiten für sich, und jede mit jeder vereint, *Abriss* §. 72, S. 56).	(Jede der bestimmten Schauungen oder Erkenntnissarten für sich, und jede mit jeder vereint, *Abriss* §. 75 u. 85).

Die Eine *Grunderkenntniss*, oder das *Princip*, der Einen Wissenschaft ist die Erkenntniss Gottes oder Wesens. Sie ist unbedingt, absolut, und unbedingt gewiss, und stehet nicht in Form eines Begriffs, oder eines Satzes, oder irgend einer Erkenntniss oder Anschauung eines endlichen Gegenstandes, geschweige einer leiblichsinnlichen Anschauung; sie ist auch nicht der Schlufssatz einer Schlufsreihe.

Die Erkenntniss des *Princips* kann *Gotterkenntniss* oder *Wesenschauung* heissen, wird aber von neueren Philosophen auch *die intellectuale Anschauung*, oder auch *die Anschauung des Absoluten*, oder *die absolute Idee* genannt.

Es ist hier vom Principe der Wissenschaft die Rede. Princip heisst Anfang, also würde das Princip der Erkenntniss der Anfang der Erkenntniss seyn, die erste Erkenntniss, worin und wodurch alle andre Erkenntniss zustandekäme. Es ist also für die Wissenschaft die erste Frage, welches ihr Princip ist, worin und wodurch dann alles Andre bewiesen wird. Da kann nun zuförderst der Gedanke entstehen, als solle das Princip ein Satz, ein Grundsatz, seyn, und noch in neuerer Zeit behauptete die ganze *Leibnitzisch-Wolfische* Schule, dann auch *Kant*, anfangs auch *Fichte* und *Schelling*, das Princip der Wissenschaft, und der Philosophie insonderheit, müsse ein Satz seyn, ein Urtheil, und als dieses Princip wurde der Satz ausgegeben: *A gleich A*, der Satz der absoluten Identität, oder nach *Fichte*: *Ich gleich Ich*. Nun ist aber uns in der Logik offenbar geworden, dass jedes Urtheil ein Verhältniss erkennt, jedes Verhältniss aber zwei Glieder voraussetzet, die in einer bestimmten Beziehung betrachtet werden. Daher, Wer ein Urtheil behauptet, schon die beiden Glieder des Urtheils kennen muss, und auch ihr Verhältniss. Daher kann kein Urtheil Princip der Wissenschaft seyn, sondern nur eine selbständige Erkenntniss Eines unbedingten selbständigen Wesens. Diese Erkenntniss ist nun hier nachgewiesen worden im Bewusstseyn als die unbedingte Schauung Gottes oder Wesens, wobei ich wieder erinnere, dass unter dem Worte: schauen, nicht verstanden wird: auf sinnliche Weise erkennen, mit Augen oder Ohren, oder auch auf sinnliche Weise in Phantasie, sondern schauen heisst soviel als: sehen, einsehen; wenn daher irgend Jemand versichert, es sey unmöglich Gott zu schauen, und er meint damit die sinnliche Erkenntniss, so ist Das vollkommen richtig, und Wer Gott sinnlich zu schauen wähnte, Der würde dadurch erweisen, dass er den reinen Gedanken: Gott, nicht habe, er würde dadurch zeigen, dass er eben die Wesenschauung noch nicht in sich zum Bewusstseyn gebracht habe. Keiner der deutschen Philosophen, welche den Gedanken Gottes, als Princip der Wissenschaft, anerkannt haben, hat in dem Wahne gestanden, als könne das Princip, als solches, sinnlich geschaut oder erfasst werden, und wenn diese Philosophen von intellectualer Anschauung reden, so ist es freilich ungeschickt, sich des Wortes: Anschauung, zu bedienen, weil das Wort: *an*, auf Endliches hindeutet. Aber der Beisatz: intellectual, d. h. rein geist-

lich, zeigt ja Jedem, der sehen will, bestimmt an, dass hier von sinnlicher Anschauung, oder mystischer Phantasieanschauung nicht die Rede war, sondern von rein geistlicher und unbedingter Einsicht. Des Wortes: Idee, oder absolute Idee, für das Princip hat sich bedient *Schelling*, früherhin auch ich, und jetzt noch *Hegel*. Dabei ist aber zu verstehen, dass hier das Wort: Idee, nicht genommen wird in dem Sinne eines Allgemeinbegriffs, oder auch in dem *Platonischen* Sinne eines vorbildlichen Begriffes, oder göttlichen Musterbegriffs, sondern in der reinen Bedeutung: *ἰδέα*, Schauniss, von: *ΙΔΩ* oder *ΕΙΔΩ*, sehen. Was nun aber die Annahme des Einen unbedingten Princip's betrifft, so finden wir geschichtlich, dass bei allen Völkern erst zur Zeit der Reife der philosophischen Speculation, die Philosophen sich zu dieser Grundeinsicht erhoben haben, als womit erst die reine und ganze wissenschaftliche Vollendung der philosophischen Forschung in das Leben des Geistes eintritt. So findet sich Diess bei den *Indern* in dem Systeme der *Vedantaphilosophie* des Philosophen *Baias* oder *Vyasa*, welches System nun bald in Deutschland bekannter werden wird. Bei den Hellenen finden wir diesen Hochpunct der menschlichen Geistesbildung erreicht in den Systemen des *Platon* und seines Schülers *Aristoteles*, welche die unbedingte Erkenntniss des Wesenhaft-Seyenden, des *ὄντως ὄντος*, als Princip aller wissenschaftlichen Erkenntniss ausdrucklich anerkennen, wie Sie diess unterandern in dem platonischen Gespräche: *Phädros*, mit ganz bestimmten Worten erklärt finden. Im Mittelalter aber erreichte *Anselm von Canterbury* diese erstwesenliche Einsicht, und in der deutschen Philosophie wurde die Erkenntniss des Princips durch *Kant* zuerst vorbereitet, und durch *Schelling* zuerst als Anerkenntniss des Princips öffentlich ausgesprochen.

§. 3. *Die Philosophie* erkennt nach dem schon von *Aristoteles* aufgestellten und noch jetzt allgemein angenommenen Begriffe alles Erkennbare, also Gott und die Welt, oder: Gott, Vernunft, Natur und Menschheit, auch nach allen Wesenheiten oder Eigenschaften, nicht aber nach allen Erkenntnissarten oder Erkenntnissquellen; indem die rein sinnliche, geschichtliche, historische oder empirische Erkenntniss und Wissenschaft von der Philosophie ausgeschlossen ist. Daher ist die *Philosophie* nicht die ganze Wissenschaft, enthält aber: den obersten Theil der Wissenschaft, *die unbedingte oder absolute Erkenntniss*, dann *die urwesenliche Erkenntniss*, dann auch *die begriffliche oder rein ideale Erkenntniss*. Daher steht die philosophi-

sche Erkenntniss nach ihren obersten Theilen über aller sinnlichen Erfahrungerkenntniss; als begriffliche Erkenntniss aber steht sie neben der Erfahrungwissenschaft. Daher ist auch die philosophische Wissenschaft bestimmt, mit der empirischen oder historischen Wissenschaft gleichförmig vereint zu werden in eine besondere Wissenschaft, welche die Philosophie der empirischen Wissenschaft, oder auch die rationale empirische Wissenschaft genannt wird, und auch *die Philosophie der Geschichte enthält*. Eine besondere Wissenschaft ist *empirisch*, sofern sie den Inhalt oder Stoff aus der sinnlichen Erfahrung schöpft; sofern aber dieser Stoff nach Ideen und nach Gesetzen betrachtet, geordnet und gewürdigt wird, ist sie *rational*, so z. B. empirisch-rationale Naturwissenschaft, Psychologie, Anthropologie. Aber die *ganze* Wissenschaft selbst ist nicht empirisch, sondern enthält auch die empirische Wissenschaft in und unter sich. Der philosophische Geist aber besteht in dem Streben nach gewisser, in sich selbst bestehender, auch vom Gefühle unabhangiger, Erkenntniss. Dann in dem Streben nach Einheit und Gliedbaulichkeit des Erkennens, oder in dem systematischen und organischen Charakter der Erkenntniss. Endlich in der Maxime: ohne eigne Einsicht in die Wesenheit des Gegenstandes Nichts anzunehmen oder zu verwerfen, also frei zu seyn von allen Vorurtheilen.

70. Der *Name*: *Philosophie*, soll zuerst von *Pythagoras* angenommen seyn statt der früheren Benennung: *σοφία*. *σοφία* aber bezeichnet *gewisses Wissen* im Gegensatz der blossen *Meinung*, *δόξα*. Philosophie also bezeichnet das Streben des denkenden Geistes nach *gewisser* Erkenntniss; und hernach auch die so gefundene Erkenntniss selbst. Eigentlich könnte und sollte also diess Wort die ganze Wissenschaft bezeichnen, denn auch die sinnliche oder empirische Erkenntniss ist gewiss und ist eine wesenhafte Erkenntniss, die des Strebens des Geistes danach ebenfalls würdig ist. Aber vorzüglich durch *Platon* und *Aristoteles* hat dieses Wort die beschränkte Bedeutung erhalten, dass damit die ganze Wissenschaft angezeigt wird, sofern sie nichtsinnlich ist. Da man nun die sinnliche Erkenntniss eine Erkenntniss *a posteriori* nennt, und alle nichtsinnliche eine Erkenntniss *a priori*, so erklärt man auch die Philosophie so, sie seye das Ganze der Erkenntniss *a priori*, und weil man ferner unter der Vernunft das Vermögen versteht, die Einheit und die Vereinheit und Ueber-

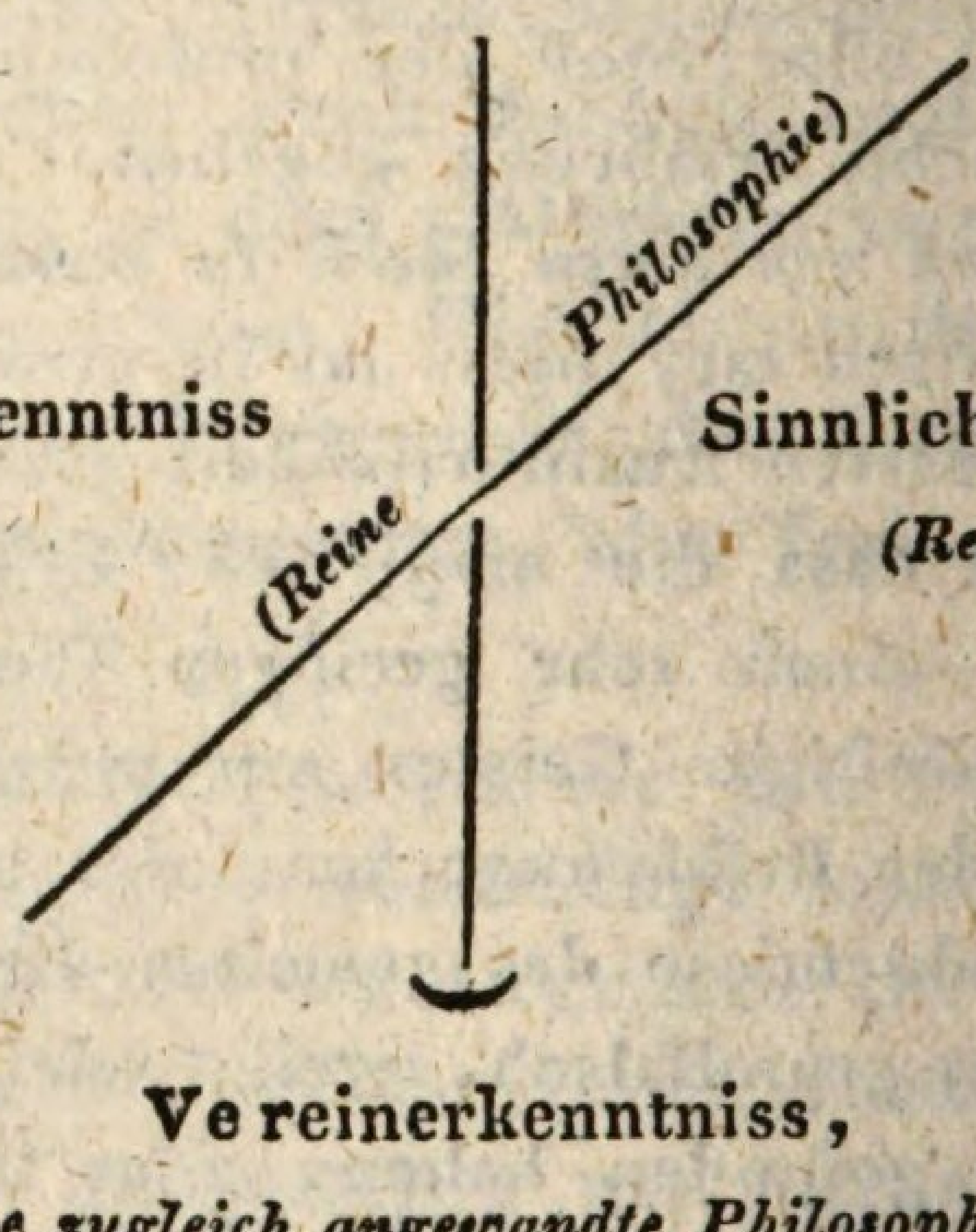
einstimmung oder Harmonie zu erkennen; aber eben diese Einheit der Erkenntniss in der unbedingten, urwesenlichen und begrifflichen Erkenntniss gefunden wird: so erklärt man auch die Philosophie so, sie seye das Ganze der Erkenntniss *in reiner Vernunft*, oder der reinen rationalen Erkenntniss; und weil diese Vernunfterkenntniss nur möglich ist, wenn Alles in seinem Grunde erkannt wird, aber die Gründe *Principien* genannt werden, so kommt daher die gewöhnliche Erklärung der *Philosophie*, die auch noch *Kant* annimmt, sie seye *die Erkenntniss aus Principien (ex principiis)*, dahingegen die empirische Wissenschaft eine Erkenntniss aus Gegebenheiten seye *(ex datis)*. — Hier kommt nun zunächst zu erläutern das in dem Dictat ausgesprochene *Verhältniss der philosophischen Wissenschaft zur empirischen oder historischen Wissenschaft*. Gewöhnlich denkt man sich, dass die Philosophie der empirischen Wissenschaft nebengeordnet sey, ihr entgegengesetzt seye, so dass weder die Philosophie in der Empirie enthalten, noch die empirische Wissenschaft der Philosophie untergeordnet sey. Diejenigen, welche diess behaupten, müssen also der empirischen Wissenschaft denselben Rang anweisen als der philosophischen, und Viele davon gehen hierin noch weiter, indem sie behaupten, aller Stoff der philosophischen Erkenntniss werde durch sinnliche Erfahrung gegeben. Ja sie sagen: *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu.* Dass aber diese Behauptung grundfalsch ist, diess ist in unsrer logischen Untersuchung mit der grössten Ausführlichkeit gezeigt worden. Andre dagegen behaupten, dass die empirische Erkenntniss gegen die philosophische nur einen sehr geringen Werth habe, dass es eigentlich des vernünftigen Geistes nur würdig sey zu philosophiren, aber mit der Erfahrungerkenntniss habe er sich nur zu befassen um der Bedürfnisse des gemeinen Lebens willen. Auch diese Behauptung ist grundfalsch, weil, wie wir in unsrer logischen Untersuchung gefunden haben, alles Individuelle, in der Zeit Wirkliche, die wesenliche Erscheinung ist Dessen, was ansich wesenlich ist, wesshalb also der sinnlichen Erkenntniss und überhaupt der ganzen empirischen Wissenschaft auch Selbstwürde zuzugestehen ist, indem sie auch einen grundwesenlichen Theil der Einen Wissenschaft ausmacht. Da wir aber die verschiedenen Arten der Erkenntniss erkannt haben, so können wir auch das Verhältniss der Philosophie zur Empirie vollständig und genau erkennen. Denn wir haben gefunden: zuerst die *unbedingte* Erkenntniss, in der Erkenntniss des Princips, der intellectualen Anschauung, besser der Wesenschauung. Wir haben auch erkannt: dass wir das Vermögen der *urwesenlichen* Erkenntniss haben, indem wir z. B. uns selbst erkennen, sofern wir *über* Allem

sind, was in uns mannigfaltig ist, und indem wir auch Gott erkennen als über der Welt, dann auch als Vorsehung. Wir sind uns aber auch der *begrifflichen* Erkenntniss bewusst geworden, worin das Ewigwesenliche und Allgemeinwesenliche erkannt wird; dieser gegenüber fanden wir die *sinnliche* Erkenntniss und zwar in ihren beiden Haupttheilen, *der äusserlichsinnlichen*, und *der innerlichsinnlichen Erkenntniss* in Phantasie. Endlich wurden wir uns auch bewusst *der Vereinerkenntniss aus der sinnlichen und begrifflichen*, indem wir das Sinnliche auf Begriffe beziehen und nach Begriffen würdigen. Nun aber befasst die Philosophie lediglich die unbedingte, urwesenliche und begriffliche Erkenntniss, nicht aber die sinnliche oder empirische; also ist die Philosophie nach ihren obersten Theilen *über* der empirischen Erkenntniss, — sofern sie unbedingte und urwesenliche Erkenntniss ist —; aber nach einem ihrer inneren Theile — sofern sie begriffliche Erkenntniss ist — ist sie der sinnlichen Erkenntniss nebengeordnet oder coordinirt; nach folgendem Schema:

Unbedingte Erkenntniss

Urwesenliche Erkenntniss

Begriffliche Erkenntniss



Sinnliche Erkenntniss

(Reine Empirie)

Vereinerkenntniss,

(welche zugleich angewandte Philosophie ist).

Daher muss behauptet werden, dass die sinnliche Erkenntniss, überhaupt die ganze empirische und historische Wissenschaft, der Philosophie als ganzer Wissenschaft untergeordnet ist, also zu ihrer Vollendung Philosophie voraussetzt, dass aber die sinnliche Erkenntniss der begrifflich-philosophischen Erkenntniss nebengeordnet ist. Und es wird mit Fug die philosophische Wissenschaft, als ganze, für höher als die ganze empirische Wissenschaft erklärt, und überhaupt für die erste und höchste besondere Wissenschaft. Und nur die Eine, selbe und ganze Wissenschaft ist umfassender als die philosophische Wissenschaft, gleichwohl aber ebenfalls nicht höher, als dieselbe. Diess Ver-

hältniss erscheint nach seiner ganzen Bestimmtheit, wenn wir die Idee der ganzen Wissenschaft in's Auge fassen, welche zugleich aus Philosophie und Empirie besteht. Da nun aber die philosophische Wissenschaft, sofern sie begriffliche Erkenntniss ist, der geschichtlichen oder empirischen Wissenschaft entgegensteht, so entspringt die Aufgabe: die begrifflich-philosophische Erkenntniss mit der empirischen oder historischen Erkenntniss in Einer Vereinerkenntniss oder harmonischen (synthetischen) Erkenntniss zu erblicken. — Alles, was lebt, stellt die ewige Wesenheit des Begriffs dar, muss also nach dem Begriff oder der Idee aufgefasst und gewürdigt werden. Erkenne ich z. B. den Staat in seiner geschichtlichen Erscheinung, wie er im Leben wirklich ist, so entspringt in der Vernunft auch die Forderung, die Idee des Staats mit dieser geschichtlichen Erkenntniss des Staats zu vereinigen, woraus *die Philosophie der geschichtlichen Staatswissenschaft* hervorgeht, welche gemeinhin die *Politik* oder *Staatskunst-Wissenschaft* genannt wird, und wenn ich den Inbegriff des werdenden Lebens *Geschichte* nenne, in seinem Zustande und in seiner Entwicklung, so entspringt daraus die Forderung *der Philosophie der Geschichte*, welche das Leben nach der Idee erkennt, und würdigt. Diese Vereinwissenschaft nun der Philosophie und der Geschichtwissenschaft ist weder *reine Philosophie* noch *reine Empirie*, sondern sie ist eben die Vereinbildung von Beiden. Also vonseiten der Philosophie ist sie angewandte Philosophie (*philosophia adplicata*); und vonseiten der geschichtlichen Erkenntniss ist sie *angewandte Geschichte* (*historia adplicata*). Und erst indem die Wissenschaft diese Vereinwissenschaft in sich und unter sich entfaltet, ist sie selbst ein in sich vollendetes, vollwesenliches, gliedbauvollständiges Ganzes, Ein vollwesenlicher Organismus, der die Totalität der Erkenntniss befasst. —

Was nun *den philosophischen Geist* betrifft, oder die eigenthümliche Gesinnung des philosophirenden Denkers, so ist das Erstwesenliche dieses Geistes *das Streben nach reiner Wahrheit als Wahrheit.* Es wird damit nicht gesagt, dass die Philosophie nicht auch auf die wesenliche Beziehung der Erkenntniss zum Leben hinblicken sollte, d. i. auf den Nutzen der erkannten Wahrheit, es wird nur behauptet, dass im menschlichen Geiste ein reiner Urtrieb sey, die Erkenntniss als Erkenntniss zu vollenden, sie möge nützen oder nicht nützen, lediglich als Wahrheit. Der Nutzen wird sich hinterher allemal von selbst finden, denn keine erkannte Wahrheit ist unnütz, sondern zu vielen Dingen nütze. Aber die Einsicht in den Nutzen kommt oft erst spät hinterher, der Nutzen philosophischer Wahrheit für's Leben wird oft lange nachher erst gefunden, nachdem die Wahrheit selbst durch den

reinen göttlichen Urtrieb nach Erkenntniss erforscht worden ist. So erforschten die griechischen Philosophen z. B. die mathematische Wahrheit ganz abgesehen von allem Gebrauche im Leben, und kamen auf diese Weise zur Erkenntniss der Kegelschnitte, ohne zu ahnen, dass danach die Himmelleiber (Himmelskörper) sich bewegen. *Keppler* fasste diese Einsicht auch in reiner Forschung auf, und fand nachher, dass sie der Schlüssel ist zur Erkenntniss der Gesetze des Himmelbaues. *Zweitens* zeigt sich der philosophische Geist in *dem Vernunftcharakter der Erkenntniss*, dass überall nach Einheit, nach Ganzheit, nach Ordnung und nach Gliedbau der Erkenntniss gestrebt werde. Auch dafür ist ein Urtrieb im menschlichen Geiste wirksam, auch bevor der Geist noch die Einheit des Princips erkennt. Dieser Urtrieb nach Einheit der Erkenntniss treibt eben den sinnzerstreuten Menschen an, dass er erst nach dem Princip forsche. Der *dritte* Grundzug aber des philosophischen Geistes besteht darin, *dass der Geist nach eigener Einsicht strebe, dass er selbst die Wahrheit erkenne, und, sofern er einen Gegenstand nicht selbst erkannt, sein Urtheil zurückhalte, dass er weder ohne Einsicht das Geringste annehme, und behaupte, noch ohne Einsicht das Geringste ungeprüft verwerfe.* Hiemit ist nicht gesagt, als könne der Philosoph Alles einsehen, in eigner Erkenntniss auffassen, was ihm im Leben vorkommt; im Gegentheil, auch der Philosoph hat, besonders in der empirischen Erkenntniss, sich auf andre Geister, die es verstehen, zu verlassen, wie Jeder. Es wird nur gesagt, dass der philosophische Geist nur Dasjenige in die Wissenschaft aufnimmt, was er selbst einsieht, von allem Andern aber genau unterscheidet, was er bloss glaubt, bloss vermuthet, bloss meint.

§. 4. Dem Gegenstande nach ist also die Philosophie: Erkenntniss Gottes, der Welt, und des Verhältnisses Gottes und der Welt; bestimmter: Erkenntniss Gottes, der Vernunft oder des Geistes, der Natur, des Vereines der Vernunft und der Natur, vornehmlich der Menschheit, und Erkenntniss des Verhältnisses der Vernunft, der Natur und der Menschheit zu Gott. Oder: sie ist *Theologie* und *Kosmologie*, und als Theile der Kosmologie enthält sie: *Psychologie*, *Physik* und *Anthropologie.* Sie ist also auch *Weltwissenschaft*, die zur *Weltweisheit* führt; aber sie ist nicht allein oder zuerst diess, sondern erstwesenlich ist sie *Gotteswissenschaft*, *Theologie*, *Theognosis*, und dann erst untergeordneter Weise auch *Weltwissenschaft.*

Folgendes über die Benennung der Philosophie als Weltweisheit. Diese Benennung ist doppelsinnig. Entweder wird sie nach dem Wortsinn verstanden als Wissenschaft von der ganzen Welt, dann ist Weltwissenschaft oder Weltweisheit so viel als Kosmologie, also ein Theil der Philosophie; oder man versteht das Wort: Welt, im Sinne der christlichen Kirche, wo die Welt, κόσμος oder αἰών, entgegengesetzt wird dem Reiche Gottes, und wonach unterschieden wird eine Erkenntniss, die der Mensch in sich selbst durch den Gebrauch seines Erkenntnissvermögens habe, und deren also auch „die Heiden" fähig seyen, von *der* Erkenntniss, die durch Gott selbst individuell den Christen geoffenbart ist*). Daher nennt man auch die Philosophie in diesem Verstande *scientia saecularis s. mundialis*, weil man αἰών auch *saeculum* übersetzt. Um aber den Grund dieser Benennung zu sehen und zu würdigen, müsste erst die Idee der göttlichen Offenbarung erörtert werden, welches nur im Innern des obersten Theiles der Philosophie geschehen kann. Jedoch ist aus unsern logischen Untersuchungen klar, dass der Gedanke: Gott, oder: die Wesenschauung, selbst nicht nur eine ewige Offenbarung Gottes an den Menschen ist, sondern auch nur unter dem Walten der Vorsehung Gottes gerade in dieser bestimmten Zeit von den Menschen in's Bewusstseyn gebracht und gefasst werden kann. Denn wir fanden, dass der Gedanke: *Wesen*, das ist: Gott, aus dem endlichen Geiste, als solchem, durchaus nicht zu erklären ist, sondern bloss durch die ewige Verursachung Wesens selbst dem endlichen Geiste, auf bestimmter Stufe seiner Entwicklung, erlangbar ist. Ferner ist's gewiss, dass alle *eigenlebliche* Offenbarungen Gottes, die an bestimmte Menschen irgendwann und irgendwo ergangen seyn mögen, also auch die christliche, und jede andere, mit der *ewigen* Offenbarung Gottes, wodurch der Mensch wesenschauet und Wissenschaft bildet, übereinstimmen müssen, weil Gott wesenheitgleich, und weil Gott wahrhaft ist. Dazu kommt, dass die ewige Offenbarung Gottes an den Menschen alles Wissen, der Möglichkeit nach, enthält, was dem Menschen zu einem gottähnlichen, tugendhaften Leben nothwendig ist. — Wenn daher *Schleiermacher*, *Fr. Schlegel*, u. A. m. die Benennung: *Weltweisheit*, der Philosophie wieder aufbürden wollen, so ist diess unrichtig, man mag dieses Wort in dieser, oder in jener Bedeutung nehmen **).

*) Vergl. über das Verhältniss des Christenthums, besonders auch der Lehren der Kirchenväter, und der Scholastik, zu der modernen Philosophie *Vorless. üb. d. Grundwahrh.*, S. 301 — 306 u. S. 315 — 318. Anm. d. H.

**) So ist es auch mit der Benennung „*Naturphilosophie*", welche Viele der Philosophie betrügerisch aufbürden. Anm. d. V.

§. 5. Der Erkenntnissart nach ist die Philosophie zuerst die unbedingte oder absolute Erkenntniss des Princips, also Wesenschauung, dann zunächst die darin entfaltete unbedingte Erkenntniss der Grundwesenheiten oder Grundeigenschaften Wesens oder Gottes als des Princips. Dann folgt die Entwickelung der Idee Gottes - als - Urwesens — das ist, als Wesens über Vernunft, Natur und Menschheit — und der Ideen der Vernunft, der Natur und ihres Vereines, — und darin der Menschheit. Zugleich enthält dieser oberste Theil der Philosophie, welcher zugleich der oberste Theil der ganzen Wissenschaft ist, auch die Ableitung oder Deduction der Ideen des Erkennens, des Empfindens, des Wollens, der Sprache, des Lebens, des Guten, des Schönen, der Liebe und des Vereinlebens, des Rechtes und der Gerechtigkeit und des Staates, zuerst als unbedingter, unendlicher Wesenheiten oder Eigenschaften Gottes, dann aber auch als bedingter und endlicher Wesenheiten oder Eigenschaften der endlichen Vernunftwesen und des Menschen. Auch leitet dieser oberste Theil der Philosophie die wissenschaftliche Erkenntniss des Uebels und des Bösen, welches sich an dem Leben endlicher Wesen findet, im Principe ab, als die Grundlage der sogenannten *Gottrechtfertigung*, oder *Theodicee*, wegen des Uebels in der Welt. Ueberhaupt enthält mithin dieser oberste Theil der Wissenschaft *die Grundideen oder Principien aller besonderen Wissenschaften*, namentlich der Logik, der Aesthetik, als der Wissenschaft vom Empfinden, der Sprachwissenschaft, der Biotik oder allgemeinen Lebenlehre, der Ethik oder Sittenlehre und Tugendlehre, der Aesthetik des Schönen und der Schönkunst (Kalliästhetik), der Rechtswissenschaft und der Religionwissenschaft, ebenfalls auch der ganzen reinen Mathesis. Der Fortgang, oder die Methode, in der Ausbildung dieses obersten Theiles der Wissenschaft ist synthetisch und demonstrativ, d. i.: alles Bestimmte an oder in dem Principe, — als in seinem Grunde, und als bestimmt nach der Wesenheit des Principes, d. i. als dadurch verursacht, — ableitend oder deducirend. Dieser oberste Theil der Wissenschaft kann also *die Grundwissenschaft* heissen. *Aristoteles* nannte ihn *erste Philosophie*, *φιλοσοφία πρώτη*, und dieselbe enthält nach ihm die Lehre von Gott als dem wesenhaft Seyenden *(ὄντως ὄν)*, dann

die Lehre von dem Seyenden überhaupt, dem ὄν, oder die Ontologie, dann die Lehre von der Welt oder die Kosmologie. Späterhin nannten die Aristoteliker die erste Philosophie *Metaphysik* aus einem zufälligen Grunde, und dieser unpassende Name ist bis jetzt für die Grundwissenschaft beibehalten worden. Späterhin bildete man diese Wissenschaft aus als Ontologie, Theologie und Kosmologie, welche letztere wieder die rationale Physik, Psychologie und Anthropologie befassen sollte. Der Anfänger der eigentlichen Metaphysik ist *Campanella* (Siehe *Tennemann's Gesch. der Philos.* Bd. IX, S. 312 ff.) Die ausführlichste, vollständigste und am meisten systematische Gestaltung der Metaphysik vor *Kant* hat *Wolf* nach *Leibnitz's* Grundsätzen geleistet. Eine der besseren Darstellungen der Metaphysik nach dem Wolfischen Systeme ist *Reuschii systema metaphysicum* (1753). *Kant* aber zeigte die Unvollkommenheit dieses Systemes der Metaphysik, ohne dass er selbst, oder Einer seiner Schüler ein besseres zustandegebracht hätten. Die metaphysischen Lehren *Hegel's* verdienen hier genannt zu werden. Eine Bearbeitung der Metaphysik nach obigem Plane findet sich in des Verfassers *Vorlesungen über das System der Philosophie* (1828).

Es ist schwer über die Ideen der einzelnen Wissenschaften 71. deutlich zu seyn, welche zu oberst in dem Principe gefunden werden, und ich bemerke also hierüber im allgemeinen, dass alle Ideen der besonderen philosophischen Wissenschaften in dem Princip aufgefunden werden müssen, und darin erwiesen werden müssen. Wer nun den obersten Theil der philosophischen Wissenschaft selbst ausbildet, Der findet auch diese Ideen in anschaulicher Bestimmtheit, und Der erkennt auch den Grund, wesshalb diese Ideen gerade in *dieser* Folge erkannt werden. Da ich nun doch diese Ideen hier nicht wissenschaftlich deduciren kann, so will ich sie, jede einseln, hernach erläutern, wenn wir von jeder dieser Wissenschaften insbesondere handeln, und nur einige einselne Bemerkungen will ich hier vorausschicken.

Die *Logik*, als die Wissenschaft des Erkennens und Denkens, rechnete man sonst ihrem obersten Theile nach garnicht zur philosophischen Grundwissenschaft, weil man die Logik bloss bestimmte als die Wissenschaft vom Erkennen des endlichen Geistes. Da aber auch Gott erkannt wird als erkennend, als wissend, und da die Grundgesetze des Denkens die Grundgesetze der göttlichen Wesenheit selbst sind, so gehört allerdings der oberste Theil

der Logik in den Umkreis der philosophischen Grundwissenschaft oder in die Metaphysik. Diess habe in neuerer Zeit zuerst ich behauptet und in dem Grundriss der Logik erklärt, der im Jahr 1803 erschienen ist, aber ich habe diesen Entwurf druckschriftlich nicht vor dem Jahre 1825 ausgeführt; dagegen *Hegel*, der zu derselben Einsicht gelangt ist, hat schon die Logik als metaphysische Wissenschaft in seinem System der Logik durchgebildet, und dieser Denker erklärt Logik und Metaphysik für völlig gleichgeltend. In dieser letzten Hinsicht aber kann ihm nicht beigestimmt werden, weil das Erkennen nur eine der göttlichen Grundwesenheiten ist, dagegen aber die Metaphysik alle göttlichen Grundwesenheiten zu erkennen hat. — Was die *Aesthetik* betrifft, so wird diess Wort in zwei verschiedenen Bedeutungen genommen und bezeichnet zwei verschiedene Wissenschaften. Erstlich wird *Aesthetik* gebraucht für die Wissenschaft des Empfindens, weil im Griechischen ursprünglich *αἴσθησις sinnliche Empfindung* bezeichnet. Diesen Wortgebrauch hat *Kant* erneuert, und demnach setzt er, in seiner Kritik der reinen Vernunft, der transcendentalen Logik entgegen die transcendentale Aesthetik. Da man aber auch das Schöne empfindet, so hatte man in der *Wolfischen* Schule mit dem Worte: Aesthetik, die Wissenschaft von der Empfindung des Schönen bezeichnet. Nun ist freilich das Schöne nicht bloss eine Sache der Empfindung, sondern auch des Erkennens, auch soll ja das Schöne durch Kunst dargestellt werden; gleichwohl bezeichnet man noch jetzt die gesammte Wissenschaft vom Schönen und der Schönkunst mit dem Namen der Aesthetik, wofür man also wenigstens Kalliästhetik (*αἴσθησις τοῦ καλοῦ*) sagen sollte. Unter den Wissenschaften ferner, deren Grundlage in dem Handbuche enthalten ist, habe ich auch die *Mathesis* erwähnt, oder die reine mathematische Wissenschaft, deren Idee weiter unten bestimmt entwickelt werden soll. Diese Wissenschaft rechnen die meisten Philosophen nicht zur Philosophie, geschweige zur Metaphysik. — *Platon* nahm an, dass die Mathematik eine mittlere Erkenntnissart seye zwischen der philosophischen und der gemeinen sinnlichen, weil bei mathematischen Anschauungen und Untersuchungen fast immer sinnliche Schemata oder Begriffbilder angeschaut werden. *Aristoteles* aber sah es ein, dass es dabei nicht auf diese sinnlichen Bilder ankomme, sondern auf die reinen Gedanken von *ganz*, *gross*, *Verhältniss u. s. w.*; er also rechnete sie zu den obersten reinphilosophischen Wissenschaften. Ich überführte mich ebenfalls beim Beginnen meiner philosophischen Forschungen hievon, und seitdem haben mehre Philosophen sich davon überzeugt, dass die reine Mathesis eine metaphysische Wissenschaft seye, z. B. *Krug*.

Was nun *die Methode dieses obersten Theiles der Wissenschaft* betrifft, so ist sie herabsteigend, sich vertiefend in die Erkenntniss des Princips, worin Alles in-, mit- und durcheinander erkannt wird, miteinander im Ganzen gesetzt wird, welches man eben durch das Wort: synthetisch, bezeichnet. Und da das Princip Grund und Ursache von Allem ist, was ist, so muss auch alles Bestimmte in diesem obersten Theile der Wissenschaft erkannt werden, wie es im Princip verursacht und begründet ist, d. h. es muss im Principe abgeleitet und bewiesen, deducirt und demonstrirt, werden. Man sagt gewöhnlich, dass man Etwas aus dem Principe beweise, und versteht diesen Satz so, dass das Zu-Beweisende ausserhalb Dessen wäre, woraus es bewiesen werden soll. Aber diess geht in Ansehung des Princips nicht an, weil ausser dem Principe Nichts ist. Daher ist es richtiger zu sagen, dass in der Philosophie Alles *in* dem Principe, *durch* das Princip bewiesen werde. Wenn man aber das Wort: *aus*, als gleichbedeutend mit *durch* nimmt, wie das lateinische: *ex*, so kann man auch sagen, dass Alles *aus* dem Principe bewiesen werde. *Wolf* erklärt die Philosophie, übereinstimmig mit *Aristoteles* „als die „Wissenschaft, *warum* Etwas sey, nicht bloss, *dass* Etwas sey; „so dass die Philosophie Alles aus seinem Grunde erkenne"; soll sie aber Dieses leisten, so muss sie Gott selbst als ihr Princip anerkennen, also auch Alles erkennen, wie es in Gott, als in seinem Grunde ist. Ob nun aber gleich *Wolf* anerkannte, dass Gott selbst als der Grund und die Ursache der Welt und überhaupt aller Dinge gedacht werden müsse, so nahm er die Erkenntniss Gottes doch, seiner eigenen Erklärung des Begriffes der Philosophie zuwider, nicht zum Princip der Philosophie an, sondern bloss gewisse untergeordnete Grundsätze — zuerst den Satz der Identität —, die doch alle ihre wissenschaftliche Befugniss erst in der Wesenschauung erhalten. Daher baut *Wolf* sein grundwissenschaftliches System auf der unbefugten Grundlage willkührlich *(precario)* angenommener *Erklärungen* (Definitionen), *Grundsätze* (Axiome) und *Forderungen* (Postulate), in sogenannter *mathematischer Methode* auf, das heisst, so, dass Alles aus jenen dreifachen willkührlichen Voraussetzungen in Form des Schliessens bewiesen (demonstrirt) werden soll. Daher wird sein ganzes System zur blossen Voraussetzung, zur blossen *Lehrsatzung*, zu einem willkührlich *positiven Dogma*, oder mit einer gewöhnlichen Bezeichnung: das ganze metaphysische System *Wolf's* ist auf unbefugte Weise *dogmatisch* und *transcendent.*

Was nun *die Namen* betrifft, *womit man diesen obersten Theil der Wissenschaft bezeichnet hat*, so ist der Name: *erste Philosophie*, den *Aristoteles* ihm gegeben, richtig, dagegen der Name: *Meta-*

physik, untauglich. Denn Metaphysik würde dem Worte nach bezeichnen die Wissenschaft von Dem, was über der Natur ist, oder wenigstens ausserhalb der Natur, oder auch von Dem, was nach der Natur ist; aber das Wort: φύσις, bedeutet bei den Griechen jedes Wesen, wie das lateinische Wort: *natura*, daher auch Gott eine φύσις, eine *natura*, z. B. von den *Stoikern* und von *Cicero*, genannt wird. Wollte man aber unter φύσις bloss die leibliche Welt verstehen, so passt wieder die Benennung nicht, weil sie dann die Philosophie der Vernunft ausschliessen würde. Gesetzt aber, man dächte sich unter φύσις bloss alle endliche Wesen, oder endliche Naturen, so würde die Grundwissenschaft allerdings *auch* Metaphysik, das ist, die Wissenschaft von Gott-als-Urwesen, seyn, aber nicht zuhöchst und nicht zuerst, und nicht allein diess, zumal da die Grundwissenschaft auch die endlichen Wesen, und die endliche Wesenheit, als solche, in und durch das Princip erkennt, wie schon in der sogenannten Ontologie versucht worden. Es ist aber auch dieser Name bloss zufällig entstanden, weil diejenigen *Aristotelischen* Schriften, welche grundwissenschaftlichen Inhaltes sind, hinter die Schriften, welche die Natur betreffen, geordnet wurden. Neuerdings haben Einige, vielleicht zuerst auch ich (s. Campe's Wörterbuch), die Benennung: *Urwissenschaft*, vorgeschlagen, und bedienen sich ihrer, wie z. B. *Krug*. Ich habe sonst auch diese Benennung für schicklich gehalten, und sie ist es auch, wenn man unter dem Worte: *ur*, das unbedingte Erste seiner Art versteht. Da aber das Wort: *ur*, eigentlich: *über* heisst, und da ich in meiner Wissenschaftsprache dem Worte: *ur*, nur diese Bedeutung durchgängig gebe, so ist es in dieser Hinsicht für meinen Sprachgebrauch nicht passend, den ersten Theil der Wissenschaft unter dem Namen: *Urwissenschaft*, zu bezeichnen, weil das Princip: *Wesen*, *Gott*, weder über, noch unter, noch neben Etwas ist; indem zwar Gott-als-Urwesen über allem endlichen Bestimmten ist, aber Wesen, als Wesen, garnicht in einem Verhältnisse des Ueber oder Unter oder Neben zu irgend Etwas erkannt werden kann. Desshalb scheint es mir am besten, diese Wissenschaft *die Grundwissenschaft* zu nennen.

Unter den vorzüglicheren Ausbildungen dieser Wissenschaft habe ich die *Wolfische* erwähnt, und vorhin kurz geschildert, die an Ausführlichkeit und Gleichförmigkeit der Methode ihresgleichen nicht hat, und es noch jetzt gar sehr verdient, studirt zu werden; welches keine geringe Arbeit ist, da dieses metaphysische System viele Quartbände befasst. Eine lichtvolle Uebersicht der ganzen Metaphysik, bis wieweit sie durch *Wolf* gebracht worden, giebt das Buch von *Reusch*. *Kant* urtheilt von dem Sy-

stem *Wolfs*, dass es ein bewundernswürdiges Werk des menschlichen Geistes seyn würde, wenn es nur wissenschaftlich befugt wäre, und nicht bloss aus lauter dogmatischen Behauptungen bestände. Dieser Vorwurf *Kant's* ist auch allerdings gegründet, weil gerade alle Grundgedanken in diesem System bloss gefordert werden, bloss als Axiome und Postulate aufgestellt werden. *Kant* erklärte also das *Wolfische* metaphysische System bildlich für ein prächtiges Luftschloss, worin sich nicht wohnen lasse. Er unternahm es daher, die philosophischen Wissenschaften, mittelst einer gründlichen Durchforschung des menschlichen Erkenntnissvermögens, erst im Geiste zu begründen, indem allererst untersucht würde, ob es dem menschlichen Geiste möglich seye, ein solches metaphysisches System aufzustellen. Daher auch hielt er es für das erstgeforderte Geschäft des Philosophen, diese prüfende Erforschung des Erkenntnissvermögens, als eine Propädeutik der reinen Vernunft zustandezubringen, und nannte diese Wissenschaft *Kritik der reinen Vernunft.* Nach Vollendung dieser propädeutischen Wissenschaft wollte dann *Kant* die Metaphysik selbst ausbilden, welches zu vollenden ihm bloss sein Alter nicht gestattet hat. Den Plan zu einer Metaphysik hat er zum Schluss seiner Kritik der reinen Vernunft den Grundzügen nach aufgestellt. Die unter seinem Namen, nach seinem Tode von *Pölitz* herausgegebne *Metaphysik*, ist keinesweges das der Kritik der reinen Vernunft gemäfse System der Metaphysik; sondern ein gedruckter Collegienheft einer Vorlesung *Kant's* nach einem fremden Lehrbuche, welcher indess vieles Brauchbare enthält. *Fries* hat in seiner *Metaphysik* ein dem Geiste des *Kantischen* kritischen Idealismus treues System der Metaphysik aufstellen wollen, ohne diese Wissenschaft weiter zu bringen. Seitdem haben wir keine systematische Vorstellung der Grundwissenschaft, sondern nur einselne Vorarbeiten dazu, unter denen besonders *Hegel's* System der Logik erwähnt zu werden verdient. Einen ersten, aber durch den Lehrzweck beschränkten, Versuch der Darstellung der Grundwissenschaft genau nach dem in diesem Paragraph gezeichneten Abrisse finden Sie in den *Vorlesungen über das System der Philosophie*, welche ich gegenwärtig (1828) drucken lasse *). Aber

*) Ausser diesem, von dem Verfasser mit grosser Bescheidenheit „ein erster Versuch" genannten, wohl sobald nicht zu übertreffenden Werke, gehört hieher auch Dessen: *Metaphysische Begründung der Sittenlehre*, Leipz. 1810, ein gleichvortreffliches und in manchen Hinsichten noch tiefergehendes Werk, welches — zwei Jahre vor *Hegel's* Logik erschienen — seinem Inhalte nach als ein Abschnitt aus einer Logik, in dem von *Hegel* angestrebten Sinne des Wortes, zu betrachten ist, mit der jene schwer eine Vergleichung aushalten dürfte. Anm. d. H.

einen kurzen vollständigen Ueberblick des Systems der Metaphysik vor *Kant* finden Sie in dem bereits erwähnten *systema metaphysicum* von *Reusch*. Diess Buch enthält in Einem Octavbande nicht nur die Hauptsachen der *Wolfischen* Metaphysik sondern auch das Erstwesenliche der mittelalterlichen, und der *Aristotelischen* Metaphysik.

§. 6. Der innere Gliedbau oder Organismus der Philosophie, oder die Eintheilung derselben in besondere Wissenschaften, kann selbst nur innerhalb der Philosophie in und durch die Grundwissenschaft ganz verstanden werden. Einer der Haupteintheilgründe ist, je nachdem eine besondere Wissenschaft ein *Wesen*, oder eine *Wesenheit* erkennet. Erstere nannte man sonst *materiale*, die andern aber *formale* Wissenschaften. Aber gemäss dem Gliedbau der Wesen ist die Philosophie *Wesenwissenschaft*, *Wesenlehre*, oder *Gottwissenschaft*, wissenschaftliche Erkenntniss Gottes oder rationale Theologie, dann *Vernunftwissenschaft*, oder Geistwissenschaft, *rationale Psychologie*, dann Naturwissenschaft oder *Naturphilosophie*, rationale Physik; und *Menschheitwissenschaft*, Philosophie der Menschheit, *rationale Anthropologie*, welche sowohl den einselnen Menschen als auch die ganze Menschheit umfasst. Zugleich auch muss die wissenschaftliche Erkenntniss des Verhältnisses Gottes, der Vernunft, der Natur und der Menschheit zueinander philosophisch entwickelt werden, welches die Grundlage *der philosophischen Religionlehre*, *der Religionphilosophie* ausmacht. Zweitens, der Gliedbau der philosophischen Wissenschaften, worin *Wesenheiten* erkannt werden, enthält vornehmlich folgende besondere Wissenschaften, deren Grundideen oder Principien hernach besonders erklärt werden sollen: *die Mathesis* oder *Mathematik*, *die Logik*, welche zugleich die *Philosophik*, d. i. die Philosophie der Philosophie oder die *Wissenschaftlehre*, oder das *Organon der Wissenschaft*, enthält; dann die *Aesthetik* (des Empfindens), und die *Aesthetik des Schönen und der Schönkunst (Kalliästhetik)*; dann die *Ethik* oder *Sittenlehre*, *die Rechtslehre* und *Staatslehre*, oder die *Dikäologie* und *Politik*, und die *Religionlehre*. Alle diese besonderen philosophischen Wissenschaften erhalten ihre Begründung durch Ableitung ihrer besonderen Principien in dem Einen Principe, in der Grundwissenschaft.

Bei der Eintheilung der philosophischen Wissenschaften stellt man aber gewöhnlich den Eintheilgrund des *Theoretischen* oder des *Speculativen* und des *Praktischen* voran, und theilt demnach die Philosophie ein in *theoretische* und *praktische Philosophie*, oder in *die Wissenschaft vom Seyn*, und in *die Wissenschaft vom Handeln*. Aber alle Wissenschaft ist, als solche, nothwendig theoretisch; und dagegen alles Handeln ist auch ein Seyn; und alles Ewigwesenliche stehet, auch als ewige Wahrheit, auch in wesenlicher Beziehung zum Leben, d. h. es ist *praktisch* (lebwesenlich, lebenkräftig). Endlich ist auch alles Denken, und alles Wissenschaftforschen insbesondere, ebenfalls eine geistliche Praxis, mit Freiheit nach Vernunftbegriffen; die Wissenschaft selbst ist eine gute, schöne, grosse, fromme That des Geistes; und die gesellschaftliche Wissenschaftforschung, sowie das Lehren der Wissenschaft, erweisen sich auch äusserlich praktisch, das Gute im Geiste begründend und fördernd, obschon ihr Werk nur ein Erkennen, nur Theorie, nur Einsicht, — ist. Es schwebt bei dieser Eintheilung die unklare Ahnung der Verschiedenheit der Daseynheit und der Ursachlichkeit vor. Da desshalb diese Eintheilung unerschöpfend ist, so fügt man dann, wider den Eintheilgrund, der theoretischen und praktischen Philosophie noch die Logik als gemeinschaftliche Norm und Wegweiser bei, und erzählt, dass in neueren Zeiten auch die Psychologie, d. i. die psychische oder philosophische Anthropologie, und die Aesthetik, als Wissenschaft des Schönen, hinzugekommen sey. Wäre aber jene Eintheilung richtig und erschöpfend, so könnte Nichts weiter hinzukommen. Desshalb schliessen Mehre die Logik, die Psychologie und die Aesthetik des Schönen, ganz von dem Umkreise der Philosophie aus. Diese unerschöpfende Eintheilung der philosophischen Wissenschaft in theoretische und praktische Philosophie, ist aus dem Systeme des *Platon* (s. Politicus, p. 248 ed. Ast. p. 374 s.) und *Aristoteles* entsprungen. *Platon* aber theilte eigentlich die Philosophie in drei Theile: 1) in die Erkenntniss von Gott und von dem Erkennen, Theologie und Noetik; 2) in die Lehre von der Welt, und von den Gesetzen der Welt, Kosmologie und Physik; 3) in die Lehre vom Menschen, von der Tugend und vom Staate, Ethik und Politik. *Aristoteles*

dagegen theilt die Philosophie also ein: 1) *in theoretische Philosophie*, diese enthält: a) erste Philosophie, welche die Lehre von Gott, vom Seyenden überhaupt, und die allgemeine Lehre von der Welt darstellen sollte. b) die Mathematik, d. i. Arithmetik, Geometrie und Mechanik, als die Lehre von den Formen endlicher Dinge in Zeit, Raum und Bewegung. c) Physik, oder die Lehre von den endlichen Wesen der Welt, und ihrer Gesammtheit, der Natur. 2) *In praktische Philosophie*, oder die Lehre von dem Einen höchsten Zwecke alles freien Handelns. Sie enthält a) die Ethik, als die Lehre vom vollkommenen Guten. b) die Politik, oder die Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft, und c) die Oekonomik oder die Lehre von der häuslichen Gesellschaft. Die *Stoiker* aber theilten die gesammte Philosophie in Logik, in Physik d. i. die Lehre von Gott und der Welt, und in Ethik.

72. Der Eintheilgrund der Wissenschaft ist ursprünglich der Gliedbau des Zu-Erkennenden selbst. Denn die Wissenschaft soll Wahrheit seyn, d. h. sie soll das Erkannte erkennen, wie es ist, demnach muss ihre Eintheilung der Eintheilung des Erkennbaren angemessen seyn. Nun aber ist die erste Unterscheidung an allem Erkennbaren: *Wesen* und *Wesenheit* oder *Eigenschaft*. Demnach ist die Wissenschaft in dieser Hinsicht einzutheilen in die Wissenschaft von den Wesen und in die Wissenschaft von den Wesenheiten oder Eigenschaften. Darauf beruht die alte Eintheilung aller Wissenschaften in materiale Wissenschaften und formale Wissenschaften. Wobei das Wort: *materia*, so viel als: *Gehalt*, heisst, nicht *Stoff*, und wobei man unter *forma* jede Eigenschaft versteht. Was nun die obersten Eintheilglieder betrifft, wo die Wissenschaft nach den Wesen eingetheilt wird, so rechtfertigt sich diese Eintheilung, die ich vorhin erklärt habe, durch unsre ganze analytisch-logische Betrachtung. Denn Gott, Vernunft oder Geist, Natur und Menschheit sind die einsigen Wesen, die wir erkennen, in und unter denen alle andern Wesen enthalten sind. Bei diesen Eintheilgliedern aber halte ich mich jetzt nicht auf, weil doch jede dieser Wissenschaften Gegenstand einer besonderen Betrachtung hier werden muss, was aber nun das andre Eintheilglied betrifft: die eigenschaftlichen oder formalen Wissenschaften, so ist zuerst zu bemerken, dass diese nicht können gebildet werden, man erkenne denn die Wesen, deren Eigenschaften in diesen besonderen Wissenschaften betrachtet werden. Daher kann behauptet werden, dass eigentlich alle

diese formale Wissenschaften innere Theile sind der Wesenwissenschaften. Z. B. die Logik, als die Wissenschaft vom Erkennen und Denken, ist eigentlich ein innerer Theil derjenigen Wissenschaften, worin die denkenden und erkennenden Wesen erkannt werden; sofern also in der Logik das menschliche Erkennen und Denken erkannt werden soll, muss der Mensch erkannt werden; in sofern gehört also die Logik in die Anthropologie. Da aber auch philosophisch erweislich ist, dass Gott selbst erkennt und denkt, so ist die Logik, als Wissenschaft des göttlichen Erkennens und Denkens, nur ausbildbar als Theil der rationalen Theologie. Und wenn, im Gegensatze mit dem menschlichen Erkennen, auch den Thieren eine Art Erkenntniss und bestimmtes Denken zugeschrieben wird, so könnte diese Wissenschaft von *diesem* Denken und Erkennen eben nur ein Theil von der Wissenschaft seyn, worin die Thiere erkannt werden. Ein ähnliches gilt von der Ethik, von der Rechtslehre und von allen diesen formalen Disciplinen. — Ich habe hier auch der Philosophik oder Wissenschaftlehre gedacht, d. i. der Wissenschaft von der Wissenschaft, welche lehret, Was Wissen ist und wie Wissen gebildet wird. Nach dieser Wissenschaft hat schon *Platon* und *Aristoteles* gestrebt, in neuerer Zeit vorzüglich *Lambert* in seinem neuen Organon, aber sie ist bis jetzt noch wenig ausgebildet.

Nächst der Eintheilung, die ich jetzt erklärt habe, herrscht noch eine andre vor, wonach man die philosophischen Wissenschaften eintheilt in theoretische und praktische Wissenschaften. Es wird nicht überhaupt der Unterschied von theoretischer und praktischer Philosophie verworfen, sondern es wird nur behauptet, dass man hiernach die Philosophie nicht erschöpfend eintheilen könne. Ausser dem schon im Dictat angeführten Grunde zeigt Diess noch folgende Betrachtung: πράσσειν oder πράττειν heisst *handeln*, mit Freiheit des Willens, daher heisst πρακτικόν Alles, was sich wesenlich bezieht auf das Handeln mit Freiheit des Willens nach Vernunftgründen. Gewöhnlich denkt man sich nun bloss endliche Vernunftwesen als praktische Wesen, d. h. als sittlich freie, nach Vernunftzwecken handelnde Wesen. Desshalb spricht man zunächst der Natur alles freie Handeln ab, daher nach dieser Hinsicht die praktische Philosophie nur ein Theil der Vernunftwissenschaft in der Menschheitwissenschaft wäre. Nun aber ist offenbar, dass die Natur auch nach Begriffen, nach Zwecken bildet, wenn auch nicht mit der Freiheit, welche den Vernunftwesen eigenthümlich ist. Demnach müsste auch von einer Praxis der Natur die Rede seyn, und so bringt es ja auch schon der Sprachgebrauch mit sich, wenn man z. B. von einem

praktischen Arzt oder einem praktischen Künstler redet. Ferner, und zwar ist diess die Hauptsache: Gott selbst wird ja erkannt, als das unendliche unbedingte freie Wesen, welches nach der unendlichen Idee des Guten unendlich wirket in sich und auf die ganze Welt. Demnach müsste ja zuoberst gebildet werden die Erkenntniss der unendlichen Wirksamkeit Gottes. Schon desshalb ist diese Eintheilung, wie sie gewöhnlich verstanden wird, unzulässig. Nun fügt man aber auch noch eine andre weitere Beschränkniss hinzu, indem man sagt: das Praktische ist nur äusseres Handeln in der allen Menschen gemeinsamen Sinnenwelt oder Natur, und danach beschränkt man gewöhnlich noch weiter den Umfang der sogenannten praktischen Philosophie, indem man darunter lediglich versteht: das Wissen des äusseren Handelns in der gemeinsamen Sinnenwelt nach Vernunftzwecken. Diese Beschränkung findet sich sogar noch bei *Fichte*, scharf ausgesprochen und gehalten in seiner Sittenlehre oder Ethik, welche er lediglich auf das äussere Handeln in der Natur beschränkte.

Jetzt lassen Sie uns nun zu der Betrachtung der einselnen Wissenschaften fortgehen, welche in dem sechsten Satze genannt worden sind.

§. 7. Die wissenschaftliche Erkenntniss Gottes, oder die *rationale*, *speculative*, *sogenannte natürliche*, *Theologie*, oder die reine Vernunfterkenntniss von Gott, im Gegensatze gegen die individuell geoffenbarte *(theologia revelata)*, ist nach ihrem obersten Theile selbst der Anfang der vollendeten Wissenschaft. Denn sie ist die Wesenschauung d. h. die Erkenntniss Gottes, als des Principes der Wissenschaft, selbst. Die Wesenheit oder Daseynheit Gottes kann daher nicht bewiesen oder demonstrirt werden, bedarf aber auch dessen nicht, da die Wahrheit der Wesenschauung an ihr selbst einem Jeden einleuchtet, der als Geist durch die selbstwahrnehmende oder analytische Wissenschaftforschung dazu befähigt und vorbereitet ist. Alle bisher sogenannte Beweise des Daseyns Gottes, die man sonst in der natürlichen Theologie vorträgt, setzen schon die unbedingte Anerkenntniss Gottes voraus, und enthalten übrigens sehr schätzbare Betrachtungen darüber, wie Gott auch an allem endlichen Wesenlichen sich erweiset, bezeiget und offenbart. Die rationale Theologie, oder die Erkenntniss Gottes in reiner Vernunft, erkennt Gott als Wesen, und als Urwesen, und in seinem Verhältniss zu Vernunft, Natur und Menschheit. Der dritte Theil derselben setzt also

schon die Vernunftphilosophie, Naturphilosophie und Menschheitphilosophie, nach ihrem obersten Theile, voraus. Die erste natürliche Theologie, die wir besitzen, ist von *de Sabunde.* Die ausführlichste und am meisten systematische Abhandlung der natürlichen Theologie ist noch immer: *Wolfii theologia naturalis*, 1736. 2 Vol. 4. *Wolf* aber hat fehlerhafter Weise die *Ontologie* als *philosophia prima* der *theologia naturalis* vorausgeschickt. *(Ontologia,* 1730, 4.)

Man nennt die speculative Theologie, die natürliche Theo- 73.
logie auf ähnliche Weise, wie man das philosophische Recht das natürliche Recht (Naturrecht) nennt, nur setzt man hier das Natürliche dem Geoffenbarten entgegen, der *theologia revelata.* Aber die Offenbarung Gottes an die Menschheit und an den Menschen ist eine doppelte: einmal die ewige, oder ewigwesenliche Offenbarung, *revelatio aeterna*, dann die geschichtliche, individuelle, *revelatio individualis*, oder auch, wie man bildlich sagt, durch Eingeistung oder Einhauchung, *per inspirationem.* Nun ist zwar hier nicht der Ort, zu untersuchen, ob eine eigenlebliche, individuelle Offenbarung Gottes an Menschen möglich sey, weil dieses nur innerhalb der Grundwissenschaft, an der gehörigen Stelle untersucht werden kann. Indess ist soviel schon hier, nach Dem, was wir in dem zweiten Lehrgange der Logik erklärt haben, zu fassen, dass es mit der Idee Gottes, das ist mit dem reinen und ganzen Gedanken: Gott, nicht übereinstimmen würde, wenn angenommen werden sollte, es seye für Gott unmöglich, sich an endliche Geister individuell zu offenbaren. — Wenn nun aber individuell beurtheilt werden soll, ob Gott sich irgend einem Menschen individuell geoffenbart habe, so kann der vernünftige, Gott erkennende endliche Geist nicht anders, als dieses nach Mafsgabe der geschichtlichen Thatsachen nach seiner vernünftigen Gotterkenntniss beurtheilen. Geschichtlich erwähne ich, da ich es hier nicht im Zusammenhange der Grundwissenschaft beweisen kann, dass in meinem Systeme bewiesen wird, dass Gott sich in aller Zeit endlichen Geistern, auch Menschen und Theilmenschheiten im Weltall, auch eigenleblich offenbare, das ist, zu erkennen, zu empfinden und zu wollen gebe. Der Beweis dieser Lehre ist in meinen, im J. 1828 erschienenen Vorlesungen über das System der Wissenschaft zu finden. Ich behaupte also, dass die rein speculative Theologie selbst diese doppelte göttliche Offenbarung lehrt. Die ewige Offenbarung Gottes an den Menschen erfolgt in Ewigkeit stetig, so dass jeder endliche Geist, der seine Kraft hiezu ausbildet und fähig macht, durch Gottes ewige Verursachung zur Anerkenntniss Gottes gelangt, so wie

auch hier in meiner Darstellung der Logik die Hauptabsicht war, den Geist auf analytische Weise zu der Anerkenntniss Gottes, zu der Wesenschauung zu führen. Daher muss behauptet werden, dass die speculative Theologie selbst, wenn sie wissenschaftlich ausgebildet ist, eine Anerkenntniss der ewigen Offenbarung Gottes im Menschen ist. Was aber die zeitlich-individuelle Offenbarung Gottes an den Menschen angeht, so kann diese als göttliche Offenbarung nur von *dem* Geiste anerkannt werden, welcher Gott in Folge der ewigen Offenbarung Gottes an ihn, schon erkennt und anerkennt. Daraus ist offenbar, dass die wissenschaftliche Einsicht in die speculative Theologie keineswegs der Anerkenntniss einer historischen Offenbarung Gottes hinderlich ist, dass sie vielmehr den Geist erst fähig macht, überall die gegenwärtige Offenbarung Gottes in der Geschichte auch dieser Menschheit und in der Geschichte der Religion insbesondere aufzufinden, anzuerkennen und zu würdigen. Dieses Verhältniss des Offenbarungglaubens haben auch mehre christkirchliche Theologen erkannt, z. B. *Daub* und *Marheinecke*, und sich daher bemüht, in ihren Systemen der christlichen Dogmatik, die sogenannten positiven Lehren der christlichen Religion auf einer rein wissenschaftlichen, metaphysischen Grundlage darzustellen. *Schleiermacher* hat dagegen auf's neue unternommen, in seiner Schrift: der christliche Glaube (1821), die christkirchliche Dogmatik selbständig, d. i. ganz unabhangig von der Philosophie, und dennoch wissenschaftlich, darzustellen *). — In der bisherigen sogenannten natürlichen Theologie handelte man sehr ausführlich von den sogenannten Beweisen des Daseyns Gottes. Dabei ist nun zuförderst zu bemerken, dass es zuerst ankommt auf die Erkenntniss der *Wesenheit* Gottes, woran dann sich auch die Daseynheit Gottes findet. Dann aber auch Diess: dass ein demonstrativer Beweis Gottes ganz und gar unmöglich ist und unerforderlich. Denn, Was demonstrirt werden soll, muss in und durch sein Höheres bewiesen werden. Aber ausser Gott ist Nichts, weder über noch unter Gott. Mithin ist die Erkenntniss Gottes vielmehr die Eine Grundvoraussetzung für einen jeden wissenschaftlichen Beweis. Dennoch aber haben jene sogenannten Beweise des Daseyns Gottes einen grossen, selbst wissenschaftlichen Werth, wenn sie richtig verstanden werden. Es sind nämlich eben so viele Wege, auf welchen der zerstreute Geist durch theilweise analytische Betrachtung veranlasst werden kann, des Gedankens Gottes wieder inne

*) Eine ausführliche Kritik dieses Unternehmens enthält der letzte Band von *Krause's*, theilweise noch dieses Jahr erscheinender, Religionphilosophie.
Anm. d. H.

zu werden; welcher Gedanke aber dann nicht durch jene Anleitung gewonnen, sondern ganz in sich selbst einleuchtend befunden wird. Diese angeblichen Beweise, oder vielmehr analytischen Anleitungen, des Daseyns Gottes inne zu werden, und es anzuerkennen, *) sind der ontologische, kosmologische, physikotheologische, und moralische Beweis. Der *ontologische* bezieht sich auf das Daseyn des Endlichen überhaupt, und giebt Anleitung zu dem Gedanken, dass nichts Endliches als daseyend könnte gedacht werden, wenn nicht das unendliche, unbedingte Wesen als daseyend gedacht würde. Der *kosmologische* geht von dem Gedanken der Welt aus, und erinnert ebenfalls daran, dass eine Welt ohne Einen unbedingten Grund nicht denkbar seye. Der *physikotheologische Beweis* hält sich an die Betrachtung der äusseren Natur, und insbesondere an die Zweckmässigkeit aller ihrer Gebilde, wonach die Natur ein System von Begriffen mit bleibender Gesetzmässigkeit darstellt, daher man ihn auch den *endzwecklichen* oder *teleologischen Beweis* zu nennen pflegt. — Diese Betrachtung erinnert den Geist, dass freie Zweckmässigkeit überall ein Vernunftwesen voraussetzt, welches mit Freiheit diese Zwecke entwirft. Dass also die allgemeine Zweckmässigkeit in der Natur nur denkbar sey als Zweckmässigkeit eines unendlichen Vernunftwesens, Gottes. Der sogenannte *moralische Beweis*, den vorzüglich *Kant* —, jedoch nicht als einen Beweis, sondern als einen Anlass, sich der subjectiven Gründe der Annahme Gottes, das ist: des Glaubens an Gott, bewusst zu werden, — ausgebildet hat, erinnert den vernünftigen endlichen Geist mittelst seines sittlichen Erkennens und Wollens an Gott, indem die sittliche Freiheit des endlichen Geistes ihre eigne Vollendung und ihren Erfolg nur haben kann, wenn Ein vernünftiges, unbedingt sittliches, heiliges, geistiges Wesen den Weltlauf und alle Geister lenkt und regiert. Alle diese Gedanken sind vollkommen richtig als Anleitung, sich der Erkenntniss Gottes zu erinnern, haben aber nur für *den* Geist Sinn und überzeugende Kraft, welcher, und sobald er Wesen oder Gott unbedingt anerkennt. Wer Gott nicht schon ahnet, Der findet Gott weder in den endlichen Dingen, noch in der Welt, noch in der Natur, noch in der Sittlichkeit. *Kant* hat in seiner Kritik der reinen Vernunft sehr tiefsinnig und scharfsinnig dargethan, dass und warum alle diese genannten Beweise, auch der moralische Beweis mit inbegriffen, keine Demonstrationen seyen, er hat aber selbst nicht genug an-

*) Sehr richtig sagt hierüber *Malebranche*: „Omnes illae veritates simplici visu ab ingeniis attentis percipiuntur, quamvis hic ratiocinia formare videamur, ut eas aliis exponamus.“ (De inquisit. verit. 1753, T. II, p. 76).
Anm. d. V.

erkannt, welchen hohen Werth diese Betrachtungen in religiöser und sittlicher Hinsicht haben.

Noch erinnere ich, dass *die Religionphilosophie* von *der speculativen Theologie* noch verschieden ist, weil die Religionphilosophie vorwaltend betrachtet das Verhältniss des Menschen und der Menschheit zu Gott. Die Religionphilosophie setzt also die speculative Theologie voraus als ihre erstwesenliche Grundlage *).

Wenden wir uns nun zu der Betrachtung der ersten unter den formalen oder eigenschaftlichen Wissenschaften.

§. 8. *Mathesis*, d. i. die *Lehre* vorzugweise, von *μανθάνειν*, lernen, wird gewöhnlich als *Grössenlehre*, besser: als *Grossheitlehre*, erklärt. *Gross* ist Alles Wesenliche, welches, und sofern es innerhalb bestimmter Grenzen enthalten ist. Da sich aber die mathematische Wissenschaft auch mit dem Unendlichen beschäftigt, d. i. mit dem unbegrenzten Ganzen, so wird sie richtiger als *Ganzheitlehre* bestimmt. Und zwar wird das Ganze sowohl *an sich*, als auch im Verhältniss, betrachtet. Daher setzt die Mathesis schon die allgemeine Wissenschaft von Verhältniss, die allgemeine Verhaltheitlehre, voraus. Wird nun das Ganze und Grosse nach seinem Gehalte betrachtet, so entsteht die Wissenschaft der Analysis im weitesten Sinne, sowohl die des Unendlichen als auch die des Endlichen, sowohl die Analysis der reinen Zahlen, der sogenannten unstetigen oder discreten Grössen, als auch die der stetigen Grösse. Die Wissenschaft der reinen Zahl, die eigentliche Arithmetik, oder Zahlheitlehre, betrachtet weiter die Zahl entweder nach ihrer Ganzheit und Grossheit, Quantität, oder nach ihrer Wesenheit, Qualität, welche erstere Erkenntniss die gemeine Arithmetik, letztere aber die Theorie der Zahlen (théorie des nombres) genannt wird. Wird dagegen das Ganze nach seiner reinen Form betrachtet, besonders auch, wie es ein Vereinganzes (Theilganzes) seiner Theile ist, so entsteht die Formganzheitlehre oder formale Ganzheitlehre, wovon auch diejenige Wissenschaft ein Theil ist, welche erkennt

*) Der Verfasser wollte hier, wie eine Bemerkung in der Handschrift zeigt, noch drei Paragraphen einschalten, *von der Vernunftphilosophie*, *Naturphilosophie und Menschheitphilosophie*. Ich verweise darum auf die gedrängte übersichtliche Abhandlung dieser Gegenstände in den *Vorless. üb. d. Grundwahrheiten* S. 517—523, sowie auf die, mehr volkverständliche, im *Urbilde der Menschheit* S. 13—47. Anm. d. H.

alle Arten, wie gegebne Dinge ein Ganzes bilden, welche man *Vereinganzheit-Lehre* oder *Folgelehre* nennen kann, die aber gewöhnlich *Combinationlehre* genannt wird. Diese beiden Haupttheile der *allgemeinen* Mathesis, die Analysis und die Combinationlehre, werden verbunden in einer Vereinwissenschaft, welche in zwei Theilen besteht, in der Anwendung der Analysis auf die Combinationlehre oder der analytischen Combinationlehre, und in der Anwendung der Combinationlehre auf die Analysis oder der combinatorischen Analysis.

Die Ganzheit und Grossheit ist ferner auch an den reinen Formen der Zeit, des Raumes und der Bewegung. Hieraus entspringt die Zeitganzheitlehre, die reine Chronologie, die Raumganzheitlehre, Geometrie und die Beweg-ganzheitlehre, die reine Mechanik (Euler). Diese drei rein formalen Wissenschaften machen bis jetzt die *besondere reine Mathesis (mathesis pura specialis)* aus. Hiezu sollte aber zunächst noch kommen die reine Mathesis der Kraft, die Kraftganzheitlehre oder die reine Dynamik.

Die allgemeine Ganzheitlehre nun, *mathesis generalis*, nebst der besonderen, *mathesis specialis*, nennt man die *reine Ganzheitlehre*, oder *reine Mathematik (mathesis pura)*, im Gegensatze derjenigen vereinten oder angewandten Wissenschaften, worin die Wesen und Wesenheiten selbst nach der Ganzheit und Grossheit betrachtet werden, indem die reine Mathesis auf selbige angewandt wird; der Inbegriff dieser besondern Wissenschaften macht daher die sogenannte *angewandte Mathesis (mathesis applicata)* aus. Die Hauptgegenstände dieser Anwendungen sind bis jetzt *die Natur* und *die Kunst*; dazu kommt aber zunächst noch *der Geist* und *der Mensch*, und *das Leben des Geistes und des Menschen*. Eine philosophische Einleitung in die Mathesis ist zu finden in: *Wolf's* Elementa Matheseos universae 1742, Tom. I, in Ansehung der mathematischen Methode; eine allgemeinere in *Daries* reiner Mathesis, und in meiner Schrift: *System der Mathesis*, erster Band, Jena 1803, so wie in meinem *(Krause's) und Fischer's Lehrbuche der Arithmetik und Combinationlehre*, Dresden 1812. Anfänge einer solchen Einleitung aber enthält schon die Philosophie *Platons*, des *Plotinos* und des *Proklos*, besonders die Schrift des Proklos über die Euklidischen Elemente. Das umfas-

sendste System der ganzen reinen Mathesis, der ganzen reinen allgemeinen Mathesis ist von *Francoeur (cours complet de mathématiques pures)*, dritte Ausgabe 1828; ein älteres die ganze reine und angewandte Mathesis umfassendes Werk ist *Wolfii elementa Matheseos universae*, VI Voll. 4. Die Theorie der Zahlen ist vornehmlich von *Legendre* und *Gauss* bearbeitet. Das kürzeste und beste Handbuch der höheren Analysis ist *Kramp's Arithmétique générale*, 1 B. 8vo, und ein ausführlicheres durch Anwendung auf die Geometrie erläuterndes Handbuch der höheren Analysis ist von *La Croix (traité du calcul différential et du calcul intégral)* in drei Bänden, zweite Ausg. 1810 — 1819. Die neuste und vollständigste Abhandlung aber davon ist: *Eytelwein's Grundlehren der höheren Analysis*, in zwei Bänden, 1825. Den Begriff der Mathesis als Ganzheitlehre habe ich bestimmt im *Tagblatt des Menschheitlebens* 1811, und in dem vorerwähnten Lehrbuche der Arithmetik. *Herbart*, in seinen psychologischen Schriften, hat zuerst angefangen, die *Mathesis*, als die Wissenschaft der *stetigen* Grösse *(quantitas continua)* auch auf das Geistleben anzuwenden; es wird aber vielmehr eine durchgängige Anwendung der ganzen Mathesis auch auf den Geist und das Geistleben gefordert.

Dass hier, in einer Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften von der Mathesis die Rede ist, wird zwar Vielen auffallen, die diesen Paragraph ausser dem Zusammenhange lesen, nicht aber Denen, die bemerkt haben (s. zuvor §. 5), dass und warum die mathematische Wissenschaft zur Grundwissenschaft, zur Metaphysik zu rechnen ist.

Die mathematische Wissenschaft wird gewöhnlich als Grössenlehre oder Grossheitwissenschaft erklärt, aber diese Benennung passt nicht, weil a) diese Wissenschaft nicht von der Grösse und Grossheit allein oder vorzüglich handelt. In einselnen mathematischen Disciplinen kommen neben der Grössebestimmtheit auch noch Artbestimmtheiten, qualitative Bestimmungen, vor, z. B. in der Geometrie, wo ebensowohl, und oft noch mehr und eher, die Artbestimmtheiten der Raumgestalten betrachtet werden, als ihre Grössebestimmtheiten; ebenso in der reinen Mechanik; selbst in der reinen Analysis, und in der Zahlenlehre kommt vieles Artheitliche oder Qualitative vor, was noch dazu von der Grossheit gar nicht abhangt. Ferner giebt es einselne mathematische Wissenschaften, die wenigstens jetzt allgemein dazu gerechnet werden, deren reiner Gegenstand, als solcher, gegen die Grossheit

selbständig ist; so die Combinationlehre. Ferner kann eigentlich nur das Endliche *gross* genannt werden, das ist, das Wesenliche, was binnen bestimmter Grenzen enthalten ist; und die älteren Mathematiker sagen selbst, dass Dasjenige gross ist, was sich vermehren oder vermindern lässt; also ist das Unendliche, und überhaupt Alles, insofern es unendlich ist, nicht gross, weil das Unendliche, als solches, sich weder vermehren, noch vermindern lässt. Da nun doch die Mathesis sich mit dem Unendlichen jeder Art und Stufe beschäftiget, und zwar die allgemeine Analysis im Allgemeinen, die Zahlenlehre, Zeitlehre und Raumlehre im Besondern mit der unendlichen Zahlheit, der unendlichen Zeit und dem unendlichen Raume: so kann sie auch nicht Grösselehre genannt werden, sowenig als bloss Geometrie, obgleich die Franzosen noch jetzt unter einem Geometer einen Mathematiker verstehen. Da mir nun offenbar wurde, dass alle bisherige Theile der sogenannten mathematischen Wissenschaft, unter dem Grundbegriffe der *Ganzheit* befasst seyen, so schlug ich als Benennung dieser ganzen Wissenschaft den Namen: *Ganzheitlehre*, vor. Will man aber die reine Wissenschaft von der Selbheit und Verhaltheit, die von der bisherigen Mathesis schon theilweis vorausgesetzt wird, obschon sie noch nirgends druckschriftlich entwickelt ist, auch zur mathematischen Wissenschaft rechnen, so ist dann auch die Benennung: *Ganzheitlehre*, zu enge; und es fragt sich, ob es nicht schon jetzt angemessner wäre, wie es ansich angemessner ist, die Mathesis die *reine Wesenheitlehre* oder *die Reinwesenheitlehre* zu nennen, das ist, die reine Wissenschaft der obersten Grundwesenheiten oder der Erstwesenheiten, eigentlich: die reine Betrachtung der Wesenheit als Wesenheit-Einheit (s. vorn S. 414 und anderwärts). Mein früherer Vorschlag (in der Schrift: Erster Entw. des Systems der Mathematik, 1803, S. 14 ff.) die Mathesis die Formwissenschaft zu nennen, ist nur passend, wenn unter Form die reine Wesenheit, als Wesenheit einheit verstanden wird.

Die griechische Benennung: *Mathesis*, beruht auf der Annahme, dass die mathematische Wissenschaft recht ersichtlich, evident, und streng bewiesen, eine streng demonstrative Wissenschaft *(science exacte)* sey. Nach den damaligen Forderungen der Wissenschaft, und in Ansehung der damals bekannten Elemente mochte diess gelten; ansich aber ist es nicht so. Denn die mathematische Wissenschaft ist nicht anders, und unter keinen andern Bedingungen *wissenschaftlich*, und in Ansehung der Erkenntniss vollendet, als jede andre einselne philosophische Wissenschaft es auch ist. Denn die wahre Ersichtlichkeit und Bewiesenheit (Evidenz und Demonstrativität) der Mathesis, beruht

eigentlich in der wissenschaftlichen Einsicht in ihre Grundschauungen oder Principien, welche höhere philosophische Einsicht, nämlich in den höheren Theil der Grundwissenschaft, schon voraussetzt; aber die zeitherigen Mathematiker fordern diese Einsicht in die Grundwahrheiten der mathematischen Wissenschaften, ohne selbige im Geringsten zu begründen, oder zu beweisen, als Axiome und Postulate, und doch meinen sie eine ganz evidente und demonstrative Wissenschaft zu besitzen; und die Meisten werden ihnen diess zugeben, nur Keiner, der die Grundwissenschaft versteht. Selbst *Kant* liess sich durch dieses weitverbreitete Vorurtheil zu Gunsten der mathematischen Wissenschaft täuschen, indem er meint, dass in der reinen Mathesis sich die Wahrheit augenscheinlich, und gleichsam handgreiflich darstellen lasse, indem sie auf sinnlicher Anschauung beruhe, und sich in den Formen der sinnlichen Anschauung, in Raum und Zeit, construiren lasse, welches die philosophischen Wissenschaften, nach *Kant's* Meinung, nicht vermögen. *Kant* irrt hier auf eine ähnliche Weise, als *Platon*, der auch die Mathesis, wegen Beimischung des Sinnlichen von der Philosophie ausschloss. Aber es ist nicht wahr, dass der Gegenstand der Mathesis ein sinnlicher und individueller ist; denn sie betrachtet überall nur Allgemeines und Uebersinnliches, und insofern sie Unendliches erkennt, kann ihre Schauung nicht einmal durch ein Begriffbild, Schema, Figur oder Formel erläutert werden. Wer hat den unendlichen Raum, die Fläche, die Linie, den Punct, die Zahl, jemals mit leiblichen Augen gesehen oder mit Händen gegriffen? — Selbst das Endliche, sofern es noch Unendlichkeit an sich hat, z. B. des Endlichen unendliche Theilbarkeit, die Wesenheit der unzahligen und unwechselmessbaren (irrationalen und incommensurabeln) Verhältnisse, kann gar nicht durch ein sinnliches Begriffbild verdeutlicht, geschweige dargestellt, werden.

Was die erwähnte Betrachtung der Zahlen der Art nach betrifft, so geht diese das Eigenthümlichwesenliche sowohl jeder Zahl für sich, als der der Art nach verschiedenen Zahlenreihen an. Jede Zahl hat unendlichviele ihr allein eigne Wesenheiten oder Eigenschaften, und zwar jede folgende immer mehre, als jede vorhergehende. So ist Eins multiplicirt mit 1 gleich 1, auch 1 dividirt durch 1 gleich 1, und 1 in jede Potenz versetzt auch gleich 1, und keine andre Zahl hat diese Eigenschaften zugleich. Ferner 2mal 2 gleich 4, und Zwei und Zwei ist gleich 4, diese beiden Eigenschaften hat ebenfalls keine andre Zahl zugleich. Ferner giebt es, wie schon *Euklides* bemerkt hat, unendlichviele Zahlen, die so beschaffen sind, dass die Summe aller ihrer einfachen Factoren ihr selbst gleich ist, z. B. 1mal 2mal 3 ist gleich

6, und 1 und 2 und 3 ist auch gleich 6; man nennt solche Zahlen vollkommene Zahlen, und schon *Euklides* hat sinnreich bewiesen, dass diese Reihe unendlich ist. Ferner haben die Zahlen hinsichts ihrer Theilbarkeit bestimmte Eigenschaften; so giebt es unendlichviele Zahlen, welche durch keine andre Zahl als durch die Einheit ganzzahlig theilbar sind, z. B. 1, 2, 3, 5, 7, 11, 13, 17, 19, 23, 29, 31, u. s. f. ohne Ende; diess hat schon *Euklides* bewiesen, dass aber diese Reihe durch gar kein einfaches Gesetz, sondern durch ein stetig verändertes Gesetz bestimmt wird, habe ich elementarisch bewiesen in der Abhandlung, die der von mir bearbeiteten Factorentafel (*Factoren- und Primzahlentafeln*, von 1 bis 100,000 neuberechnet etc. Jena, 1804) vorausgeht. Diese Artbestimmtheiten der Zahlen nun, deren unendlichvielerlei sind, machen den Gegenstand der *Artzahlenlehre*, der qualitativen Arithmetik, oder der sogenannten *théorie des nombres* aus.

In Ansehung der Combinationlehre ist geschichtlich zu bemerken, dass nach den Anfängen dieser Wissenschaft im Mittelalter, z. B. in der sogenannten *grossen Kunst des Lullius*, nach des *Giordano Bruno* weiteren Bemühungen um die combinatorische Kunst und nach den weiteren Anfängen, die in den Werken des *Wallis* zu finden sind, *Leibnitz* der Erste ist, der die Combinationlehre als selbständige Wissenschaft, als achtzehnjähriger Jüngling auszubilden empfohlen hat in einer Dissertation: *de arte combinatoria*, worin er zuerst die Anwendung der Combinationlehre auf die Logik gezeigt hat. Nachher hat *Hindenburg* die Ausbildung der Combinationlehre, und besonders der combinatorischen Analysis zum Gegenstande mehrjährigen Studiums gemacht, und darin Vieles erfunden. Als reine Wissenschaft habe ich zuerst sie aufgestellt in meinem und *Fischer's* bereits erwähnten Lehrbuche der Arithmetik und Combinationlehre.

Die mathematische Wissenschaft findet sich schon sehr weit ausgebildet in den uralten Schriften der *Inder*, und *Colebrooke*, ein genauer Kenner dieser ganzen indischen Litteratur, versichert, dass die alten indischen Mathematiker auch in der höheren Analysis unsern meisten Theoretikern nicht nachstehen. Dann haben vorzüglich die *griechischen* Philosophen die wissenschaftliche Ausbildung der Mathesis angebahnt. Aber erst durch die platonische Philosophie hat die griechische Mathesis wissenschaftliche Form gewonnen, wie die Elemente des Platonikers *Euklides* beweisen. Aber die Griechen gelangten nicht dahin, die Analysis rein auszubilden, sondern legten nur den Grund zur Algebra durch geometrische Speculationen, und durch rein mathematische Aufgaben. Daher auch ihre Betrachtung der Geometrie nach der so-

genannten synthetischen Methode gebildet ist ohne Hülfe der höheren Analysis. Daher zeichnet sich die moderne mathematische Wissenschaft vor der griechischen vornehmlich aus durch die Ausbildung der ganzen, zumal der höheren, Analysis, *wodurch* auch die Geometrie in neuerer Zeit, gegen die griechische Geometrie genommen, riesenhafte Fortschritte gemacht hat. Ferner die Combinationlehre ist eine Erfindung neuerer Zeit, und hat erst wissenschaftliche Gestalt gewonnen durch *Hindenburg*, welcher auch den Anfang gemacht hat, die in dem Dictate angegebenen beiden Vereinwissenschaften zu bilden, die analytische Combinationlehre, und die combinatorische Analytik; welche Wissenschaften jetzt schon eine hohe Ausbildung gewonnen haben.

§. 9. Die *Logik* ist bis zu *Kant* meist nur als analytische, auf reine Wahrnehmung des endlichen Geistes gegründete Wissenschaft des Erkennens und Denkens nach seinen Gesetzen, Formen und Anwendungen auf die Bildung der Wissenschaft behandelt worden, doch keinesweges in Einer stetigen Betrachtung in gleichvollständiger, nach allen Seiten hin gleichförmiger Selbstbeobachtung des Geistes, sondern meist in planloser und bruchstückiger (in desultorischer und fragmentarischer) Betrachtung und Form; indem der von *Platon* aufgestellte Urbegriff einer Wissenschaft der erkennenden und denkenden Vernunft, welche zugleich die Vernunftkunstwissenschaft, die *Dialektik*, wäre, mit Ausnahme der *neoplatonischen* Schule, und einiger Philosophen des Mittelalters, nicht gefasst noch ausgebildet wurde; da *Aristoteles*, welcher grossentheils als Erfinder und als der erste Ausbildner *der analytischen Logik* zu betrachten ist, vielmehr hiebei überwiegend die analytische Geistesrichtung nahm. Die *Scholastiker* gingen nicht zu der *ganzen* höheren platonischen Aufgabe zurück. *Kant* war der Erste, welcher die Nothwendigkeit einer Logik, wobei auch der Inhalt des Denkens beachtet werde, einsah, und in seiner Kritik der reinen Vernunft den ersten Versuch machte, selbige als transcendentale Logik und Dialektik auszuführen. Der Urbegriff der philosophischen Logik in ihrer Unterscheidung von der analytischen oder historischen Logik ist zuerst erklärt worden in dem *Grundriss der historischen Logik* 1803, welches Werk auch noch bis jetzt der erste, wenn schon unvollkommne, Versuch einer systematischen und methodischen Darstellung der analytischen oder

historischen Logik ist. Die Idee der philosophischen oder metaphysischen oder synthetischen Logik habe ich ebenfalls zuerst in der soeben angeführten Schrift ausgesprochen und bereits damals handschriftlich ausgeführt, aber druckschriftlich hat selbige zuerst *Hegel* ausgeführt in seiner *Wissenschaft der Logik*, 1813 — 1816, wovon der erste Band die objective, der zweite die subjective Logik enthält, und in seiner *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, zweite Ausgabe 1827; worin aber die Metaphysik mit der Logik, das Ganze mit dem Theile, verwechselt wird. Eine übersichtliche, strengwissenschaftliche Darstellung der synthetischen Logik findet sich im *Abriss* (erste Ausg. 1825, zweite 1828), S. 69 — 162 *). *Wolf's* grosses lateinisches Werk über Logik ist noch jetzt brauchbar. Der Zustand der Logik, den sie durch das *Wolfische* System erlangt hatte, ist am besten zu erkennen aus *Reuschii systema logicum*, vierte Ausgabe 1760.

Da der Inhalt dieses Paragraphen im Laufe unserer Darstel- 74.
lung der Logik ausführlich erklärt und erläutert worden ist, so mögen hier nur einige wenige Bemerkungen beigefügt werden. — Ich habe behauptet, dass Platon zuerst die ganze Idee der Logik gefasst habe, als der wissenden, der erkennenden Vernunft. Die Beweise dieser Behauptung finden Sie vornehmlich im *Phädros* und in der *Republik*. *Logos* (λόγος) bedeutet bei *Platon* das ganze Erkenntnissvermögen, und *Dialektik* bedeutet die ganze Kunst des Vernunftgebrauchs zur Erforschung der Wahrheit und des Wahrscheinlichen. Daher fordert *Platon* die *Logik* als *Dialektik*, d. i. zugleich als Kunstwissenschaft des Denkens und Erkennens; und er behauptet ausdrucklich, dass die Dialektik als Wissenschaftlehre der Ausbildung der philosophischen Wissenschaften vorangehen müsse. Diese ganz umfassende Form der logischen Wissenschaft hat aber weder *Aristoteles* gefasst, noch auch die *Stoiker*; und bloss die *Neoplatoniker* haben *Platon's* Idee der Logik und der Dialektik ganz wiederaufgenommen. In dieser Schule haben sich vorzüglich, jedoch nicht allein, *Plotinus* und *Proklos* wesenliche, jetzt noch nicht gehörig geschätzte Verdienste erworben um die weitere Ausbildung der Logik im platonischen Geiste. Die Scholastiker in der ersten Hälfte des Mittelalters nehmen zwar auf platonische Werke noch wissenschaftliche Rücksicht, neigen sich aber doch schon zu der Aristotelischen beschränkte-

*) Die Vorlesungen über diesen zweiten Theil des Abrisses sollen später auch gedruckt werden. Anm. d. H.

ren Ansicht der logischen Wissenschaft hin. Aber in der andern Hälfte der scholastischen Periode wurde die Aristotelische formale Logik überwiegend, und erhielt sich auch im Gange bis zu *Kant*. Das Grundvorurtheil dieser Aristotelischen formalen Logik ist, dass das Erkennen und Denken erkannt werden könne, ohne auf den Inhalt der Erkenntniss hinzusehen. Wenn meine Darstellung der Logik ihren Erfolg gehabt hat, so werden Sie mit mir den Grund dieses Vorurtheils erkennen. *Kant* ist der Erste, dem der Gedanke wieder beiging, dass die Logik, als philosophische Wissenschaft, auf die Wesenheit des Erkennbaren zugleich Rücksicht nehmen müsse, und dass dieselbe die obersten Begriffe, Urtheile und Schlüsse auch ihrem Inhalte nach, und zwar vollständig, aufzustellen habe, und da er der so ausgebildeten Logik als Theiles seiner Kritik der reinen Vernunft bedurfte, so hat er darin auch den ersten Versuch einer transcendentalen Logik mitgetheilt. Aber *Kant's* Idee von der Logik, und *Kant's* logische Einsichten können durchaus nicht beurtheilt werden nach der Logik, welche unter *Kant's* Namen und im Auftrage Kant's *Jäsche* herausgegeben hat im Jahr 1800. Dieses Buch enthält garnicht *Kant's* eignes System der Logik; nicht einmal ist es der Abdruck eines vollständigen Collegienheftes, so wie z. B. die neulich erschienene *Religionslehre* und *Metaphysik Kant's*, sondern es ist lediglich entstanden aus den Randglossen und einselnen Bemerkungen *Kant's* zu dem *Meier'schen* Compendium der Logik „*Auszug aus der Vernunftlehre* 1752", worüber *Kant* Vorlesungen hielt.

Was aber die synthetische, philosophische Logik selbst betrifft, so unterscheidet sich die *Hegel'sche* Darstellung derselben, die ausser der meinigen bis jetzt die einsige ist, doch wesenlich von meiner Bearbeitung der Logik, die Sie im *Abrisse*, der in Ihren Händen ist, ebenfalls im Abrisse finden; wobei ich bemerke, dass die Darstellung der ganzen Logik, der analytischen und der synthetischen, in Einem Cursus einer Vorlesung nicht gut möglich ist, dass ich mich desshalb entschlossen habe, die analytische Logik so vorzutragen, wie hier geschehen ist, die synthetische aber in besondern Vorlesungen.

§. 10. Die Wissenschaft des Empfindens, oder des Gefühls, die eigentliche *Aesthetik*, dem Wortsinne nach, ist als besondere philosophische Wissenschaft bis jetzt noch nicht ausgebildet. Den ersten Anfang zu dieser Wissenschaft hat *Kant* gemacht in der *transcendentalen Aesthetik*, als dem ersten Theile seiner Kritik der reinen Vernunft. Auch die *Aesthetik* in der zweiten Bedeutung dieses Wor-

tes, als die philosophische Wissenschaft des Schönen und der Schönkunst, handelt nicht allein oder vorzüglich von der Empfindung, sondern von der ganzen Wesenheit des Schönen und der Kunst; sie ist erst in neuerer Zeit von *Baumgarten* als selbständige Wissenschaft gestaltet worden, in seiner: *Aesthetica* 2 *Voll. ed. II*, (1759); dann vornehmlich von *Kant* in seiner *Kritik der Urtheilskraft*; dann von *A. Wilh. Schlegel*, in *Vorlesungen* darüber und in zerstreuten Abhandlungen in seinen Schriften. Weiter von *Ast* in seinem: *System der Kunstlehre*, oder: *Handbuch der Aesthetik* (1807), und im Auszuge (1813), nach *Schlegel's* Grundsätzen; von *Schreiber* (1809), *Bouterwek*, 2 Ausg. (1825), *Thrandorf* (1827), *Griepenkerl* (1827), Charinomos von *Seidel*. Die Anfänge der Philosophie des Schönen und der Schönkunst, welche sich bei *Platon* selbst und dann ausgeführter bei *Plotinos* und *Proklos* finden, waren in neuerer Zeit unbeachtet geblieben. Die modernen Künstler aber hatten seit drei Jahrhunderten schon die Schönkunstlehre in vielen sogenannten Kunstbüchern, vornehmlich über Malerei, Bildhauerei und Baukunst zumtheil nicht ohne philosophischen Geist und nicht ohne Tiefsinn ausgebildet. z. B. *Leonardo da Vinci*, in seinem Malerbuche, *Albrecht Dürer*, *Lairesse*, *Sandrart*, *Vignola*. Die Schönheit ist die Gottähnlichkeit des Endlichen nach den göttlichen Grundwesenheiten der Einheit, Selbheit, Ganzheit und Vereinheit, der Satzheit, Gegensatzheit und Vereinsatzheit, kurz: organische Harmonie, wonach jedes Schöne und jedes Kunstwerk Ein selbständiges harmonisches Ganzes seyn muss. Daher ist die Wissenschaft des Schönen als philosophische Wissenschaft nur als begründet in und durch die Grundwissenschaft, die Metaphysik, möglich.

Ueber die Lehre vom *Gefühl* fehlt noch die selbständige wissenschaftliche Bearbeitung, soviel auch verschiedene Philosophen davon reden, besonders *Jacobi* und seine Schule *), und so wichtig es an sich auch für die Wissenschaft ist, die Wesenheit des Gefühls und besonders dessen Verhältniss zum Erkennen und Wollen wissenschaftlich zu erkennen.

*) Die Grundlage der Wissenschaft vom Gefühle ist enthalten in meinen *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828, S. 229 — 239; S. 260; S. 376 — 383; S. 386 ff; S. 424; S. 480 — 498; S. 538 — 552.
Anm. d. V.

Wir reden aber hier zunächst nicht von der Wissenschaft der Empfindung, sondern von der Wissenschaft vom Schönen und von der Schönkunst, welche eigentlich garnicht *Aesthetik* genannt werden sollte, aus dem im Paragraph angezeigten Grunde. Sogar wenn man unter *Aesthesis* (αἴσθησις) *Wahrnehmung* versteht, — das ist, Erkenntniss und Anschauung, und Gefühl und Empfindung zugleich, und zwar sowohl in sinnlicher als zugleich in übersinnlicher Hinsicht — passt diese Benennung nicht. Denn die Lehre von der Wahrnehmung des Schönen ist nur eine untergeordnete Lehre der Wissenschaft vom Schönen und von der Schönkunst, welche zuerst von der sachlichen Wesenheit des Schönen und der Kunst und des Kunstwerkes zu handeln hat, noch gar nicht hingesehen auf die Wahrnehmung desselben von einem endlichen oder unendlichen Vernunftwesen. — So wie *Platon* zuerst die Idee der Logik fasste, so findet sich bei ihm auch zuerst die reine Idee des Schönen als des Gottähnlichen, als desjenigen Endlichen, worin das Göttliche in ähnlicher Gestalt erscheine. Gleichwohl aber hat *Platon* in seiner Schrift keine wissenschaftliche Entwickelung dieser Idee geleistet. *Plotinos*, der die platonische Idee auffasste, hat die Betrachtung derselben weiter gebracht in seiner schätzbaren Abhandlung über die Schönheit, die mit in seinen Enneaden enthalten ist, (Enn. I. u. V.) Auch in des *Proklos* Schriften, und in dem Commentar des Platonikers *Hermias* über den *Phädrus*, findet sich vieles Hiehergehörige, über die Lehren des *Jamblichus* und des *Plotinos* vom Schönen. Da aber *Aristoteles* die platonische Idee der Schönheit nicht aufgenommen hat, so betrachtet er das Schöne ebenfalls bloss auf analytische Weise, und diess ist Hauptveranlassung geworden, dass die scholastischen Philosophen die Theorie des Schönen und der schönen Kunst im Wesenlichen nicht weiter gebracht haben, und dass *Baumgarten* der Erste werden konnte der die Wissenschaft vom Schönen und von der Kunst in wissenschaftlicher Form aufstellte, indem er dabei den *Leibnitzisch - Wolfischen* Grundsätzen folgte. *Kant* aber sah zuerst ein, dass die Wesenheit des Schönen von der Wesenheit des Angenehmen, Vergnügenden grundverschieden sey, indem das Schöne ein uninteressirtes Wohlgefallen hervorruft; aber anstatt nun die reine Wesenheit des Schönen selbst zu erforschen, betrachtete er vielmehr sehr tiefsinnig und geistreich das Verhältniss des Schönen zu dem Erkenntnissvermögen und Gefühlvermögen des Geistes, also bloss in subjectiver Hinsicht. Daher die *Kantische* Theorie vom Schönen und von der Schönkunst das doppelte bleibende Verdienst hat, das Schöne rein, ohne Hinsicht auf Lust betrachtet und erkannt zu haben, und von der andern Seite die subjective Beziehung des

Schönen zum Geiste zuerst aufgeklärt zu haben. So wie aber nach *Kant*, vornehmlich in dem Systeme *Schelling's*, die Grunderkenntniss des Absoluten als Princip der Wissenschaft anerkannt wurde, so kehrten viele Forscher wieder zurück zu der platonischen Betrachtung des Schönen, so wie zuerst *Schelling* selbst, der aber die Aesthetik bisjetzt nicht als besondere Wissenschaft ausgebildet hat. Sehr vorzüglich ist *Schlegel's* Bearbeitung der Aesthetik, weil er mit der platonischen Einsicht zugleich die Anerkenntniss verbindet Dessen, was *Kant* in subjectiver Hinsicht geleistet hat. Gemäss *Schlegel's* Grundsätzen, aber nicht ohne Eigenthümlichkeit des Geistes ist *Ast's* Abhandlung der Kunstlehre abgefasst, welche ebenso wie alle bisherigen Abhandlungen der Kunstlehre überwiegend nur von der Poesie handelt, die darstellenden Künste aber, die Musik, und die bildenden Künste nur sehr im Allgemeinen und oberflächlich betrachtet. Obgleich die Lehrbücher von *Griepenkerl* (1827) und *Thrandorf* (1827) nach Universalität und Gleichförmigkeit streben, so fehlt doch nach meiner Ueberzeugung bis jetzt ein gleichförmig ausgebildetes philosophisches System der Aesthetik, und der Grund davon ist wohl dieser: dass die praktischen Schönkünstler nicht Philosophen sind, und dagegen die Philosophen meist nicht einmal Gelegenheit haben, die schöne darstellende Kunst in ihren Werken selbst kennen zu lernen, sie anhaltend zu studiren. Diess Beides muss sich in Einem Geiste vereinigen, wenn die philosophische Wissenschaft der Aesthetik weiter gebracht werden soll. — Die grundwissenschaftliche oder metaphysische Ableitung und Darstellung der Idee des Schönen und der Schönkunst findet sich zuerst in meinen Vorlesungen über das System der Philosophie 1828 (S. 434 f. S. 447 — 450, S. 507, S. 541 ff.) *)

§. 11. Die *Ethik* oder die *Sittenlehre* ist die philosophische Wissenschaft von der Verwirklichung des Guten in Freiheit des Willens gemäss den Gesetzen der Lebenkunst. Das Gute ist das Wesenliche, das im Leben zeitlich verwirklicht werden soll. Der freie Wille ist die Selbstbestimmung des Vernunftwesens, durch seine Thätig-

*) *Krause's* gleichförmig ausgeführte, strengwissenschaftliche Lehre vom Schönen und der Schönkunst enthält Dessen bald erscheinender *Abriss der Aesthetik.* Auch die *Vorlesungen* über diesen Abriss sollen später gedruckt werden; dessgleichen: *Vorlesungen über die akustische und ästhetische Theorie der Musik* (nicht zu verwechseln mit den schon früher erschienenen *Vorless. üb. d. Geschichte der Musik*); ferner *die Wissenschaft von der Landverschönerkunst* und bedeutende Vorarbeiten zu einem vollständigen Handbuch der Kunstlehre. Anm. d. H.

keit das Gute zu verwirklichen *als* das Gute, rein desshalb, weil es das Gute ist, und rein *dafür*, auf dass das Gute wirklich werde, rein und unabhangig von den Antrieben der Furcht und der Hoffnung, des Lohnes und der Strafe; also freiwillig und umsonst. Das Sittengesetz ist die Forderung (der kategorische Imperativ, oder das apodiktische Postulat): *wolle und thue das Gute, weil es gut ist.* Die Tugend ist die bleibende reinsittliche Gesinnung, und zugleich das Streben, und die Arbeit, das Gute im Leben wirklich darzustellen. Da aber das Gute, als das in der Zeit Darzulebende, ansich das Göttlich-Wesenliche ist; da Gott philosophisch erkannt wird als das unendliche, auch unendlichlebende Vernunftwesen, welches das Eine Gute, d. i. seine eigne Wesenheit, in unendlicher und unbedingter Freiheit rein und ganz, weil das Gute Gottes Wesenheit ist, also in Heiligkeit verwirklicht; ferner als das Wesen, welches nach der unendlichen Idee des Guten mit Weisheit und Gerechtigkeit auch das sittliche Leben aller endlichen Vernunftwesen lenkt; — und da mithin das sittliche, d. i. das reingutgesinnte, und das Gute in treuer Arbeit verwirklichende endliche Vernunftwesen hierin Gott ähnlich ist: so ist offenbar, dass vollendete Sittlichkeit und Tugend des Menschen, nur möglich ist, wenn der Mensch Gott, und das Gute als göttliche Wesenheit, erkennt, d. i. wenn er religiös ist *), und dass eben desshalb eine philosophische Sittenlehre nur möglich ist in und durch die Wissenschaft von Gott, d. i. in und durch die Grundwissenschaft oder Metaphysik. Ferner wird Gott erkannt als das in seinem Einen Guten und in seiner Einen unendlichen und unbedingten heiligen Güte *selige* Wesen, der Mensch aber, der Gott im Guten und in der reinen Güte nachahmt, als das auf endliche Weise selige, d. i. gottselige Wesen, so dass die Seligkeit die sittliche Güte wesenlich begleitet und einer ihrer Erfolge ist, dass also auch die *Seligkeit* der Antrieb zum Guten weder seyn soll noch seyn kann. *Glückseligkeit* aber geht nur den Menschen als endliches weltbeschränktes Wesen an, und ist das Zusammentreffen des ganzen Lebens nach den Gesetzen des Weltlaufs unter der Regierung der Vorsehung Gottes, mit der

*) Vergl. *Vorless. üb. d. Syst.* die Note zu Seite 388. Anm. d. H.

sittlichen Gesinnung, den sittlichen Zwecken und der Ausführung der sittlichen Zwecke des Menschen, zugleich in Uebereinstimmung mit dem wesenhaften, reinen, edeln Gefühle. *Glückseligkeit*, als solche, ist also unmittelbar gar nicht Gegenstand sittlicher Bestrebung, da sie von der Freiheit des Menschen nicht abhangt. Daher kann die Sittenlehre oder Ethik weder auf die Idee der Seligkeit, noch auf die Idee der Glückseligkeit, sondern lediglich auf die Idee des in Freiheit zu verwirklichenden Guten gegründet werden. (Siehe hierüber mein System der Sittenlehre 1810, und in meinen *Vorlesungen über das System der Philosophie* die metaphysische Begründung der Sittenlehre).

Unter den älteren Philosophen haben *Vyaſsa* der Urheber des ältesten *indischen* Systems, dann *Platon* und die *Stoiker* die Reinheit der sittlichen Gesinnung und des sittlichen Willens von allen Antrieben der Lust und des Schmerzes am bestimmtesten und nachdrücklichsten gelehrt. Bei *Aristoteles* erscheint diese Reinheit schon getrübt. In neuer Zeit hat zuerst *Wolf* die Ethik systematisch ausgebildet (in seiner *Philosophia practica universalis*, 1738, 2 *Voll.*, 4; dann in seiner *Philosophia moralis seu ethica*, 1750, 4 *Voll.*, 4) auf der Grundlage der Idee der Vollkommenheit, wonach das Sittengesetz ist: Mache dich selbst, und deinen Zustand, und desshalb auch den Zustand aller Anderen, immer vollkommener. Aber seine Lehre schlägt dahin aus, dass die Glückseligkeit, als das dauernde Vergnügen am Fortschreiten zur Vollkommenheit, für das höchste Gut erklärt, und zum Beweggrunde des sittlichen Handelns erhoben wird. Dagegen hat in neuster Zeit zuerst *Kant* die Reinheit der sittlichen Freiheit im Gegensatze mit der eudämonistischen Ethik in strenger Bestimmtheit gelehrt, in allen seinen kritischen Schriften, vornehmlich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1785, in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* 1788, und in den *metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre* 1803. Das Sittengesetz als der kategorische Imperativ ist nach ihm: Handle so, dass die Maxime deines Willens jeder Zeit als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne; und Achtung vor der Majestät dieses Gesetzes soll die einsige Triebfeder des Handelns seyn. *Fichte* hingegen bildete die Sittenlehre in seinem *Systeme der Sittenlehre* (1798) auf der Grundlage

der Idee der Selbständigkeit aus, indem die Sittlichkeit ganz darin bestehe, sich mit Freiheit lediglich nach dem Begriffe der Selbständigkeit unbedingt zu bestimmen; aber in besserer Gestalt erscheint die Grundlage seiner Sittenlehre in seiner: Staatslehre, (1820).

75. Die erstwesenliche Wahrheit in Ansehung der Sittenlehre ist enthalten in den Ideen des Guten, der Freiheit des Willens, und des Beweggrundes des freien Willens. Was nun die Idee des Guten betrifft, so nennen wir alles Das gut, was in der Zeit so wirklich ist, wie es seinem Begriffe gemäss ist, oder wie es seyn soll. Diese Idee des Guten, als des Ewigwesenlichen in der Zeit, findet sich nun bei *Platon* zuerst rein entwickelt, und damit stimmt auch die *Wolfische* Erklärung überein, dass die Sittlichkeit auf der Idee der Vollkommenheit beruht. Wenn demnach soll erkannt werden, Was der Mensch als sittlich freies Wesen zu thun habe, so muss erkannt werden, Was der Begriff des Menschen ist, Was das Wesenliche ist, was er in der Zeit herstellen soll, oder mit andern Worten: es muss die ewige Bestimmung des Menschen erkannt werden. Soll nun aber das Gute, welches zu verwirklichen der Mensch bestimmt ist, erkannt werden, so kann es wissenschaftlich nur eingesehen werden in der Erkenntniss Gottes, weil überhaupt der Mensch und die Menschheit wissenschaftlich nur erkennbar sind als begründet und verursacht in und durch Gott. Aber die wissenschaftliche Erkenntniss Gottes zeigt, dass Gott seine eigne Wesenheit als das unendlich lebende Vernunftwesen in der unendlichen Zeit verwirklicht, dass also die Idee des Guten ansich eine göttliche Idee ist, dass mithin das menschliche Gute als in dem Einen göttlichen Guten enthalten erkannt werden muss. Was aber die zweite ethische Idee betrifft, die der Freiheit, so wird sich jeder Mensch, der auf sich selbst merkt, der Freiheit bewusst, als des Vermögens, sich als ganzes Wesen selbst zu bestimmen im Wollen. Er findet ferner, dass die Freiheit nicht leer ist, sondern dass immer ein bestimmtes Gutes gewollt werden soll, und wenn der Mensch zur Anerkenntniss der Idee des Guten gelangt ist, alsdann wird er sich auch inne, dass seine Freiheit nur auf die Herstellung des Einen Guten gerichtet seyn soll, lediglich desshalb und dafür, weil das Gute gut ist, und damit das Gute wirklich werde, und somit wird ihm auch die dritte sittliche Idee klar, die Idee der Reinheit des sittlichen Antriebes. Rein ist der sittliche Antrieb, wenn lediglich die Anerkenntniss des Guten der Beweggrund ist, es zu wollen und auszurichten. Mithin darf nicht der Beweggrund des sittlichen Wollens und Handelns

seyn Lust oder Schmerz, Furcht oder Hoffnung, Strafe oder Lohn. Diese Idee der Reinheit des sittlichen Antriebes findet sich nun eben zuerst in der *Vedanta-Philosophie* gemäss den *Vedams.* Bei *Aristoteles* aber ist diese Reinheit schon dadurch verletzt, dass nach ihm Das, was gut ist, bloss nach den Gesetzen eines mittelbaren Verhältnisses der Grösse und dem Grade nach bestimmt werden soll, und dass er die Seelenruhe oder das völlige Genügen des Geistes als den höchsten sittlichen Zweck setzt. Es wird zwar in der philosophischen Erkenntniss Gottes gefunden, dass Gott selbst als das unendlich sittliche freie heilige gute Wesen auch das selige Wesen ist. Es wird ferner gefunden, dass auch das endliche Vernunftwesen, auch der Mensch, wenn das endliche Vernunftwesen in sittlicher Reinheit das Gute will und thut, auf gottähnliche Weise innerlich selig seyn kann. Aber mit dieser Erkenntniss der Wesenheit der Seligkeit im Guten wird zugleich auch gefunden, dass nicht die Seligkeit der Eine, selbe, ganze, erstwesenliche und grundbestimmende sittliche Zweck oder Endzweck, noch die Absicht des sittlichen Wollens und Handelns seyn kann und darf, sondern dass lediglich die Darstellung des Guten aus reinem sittlichen Antriebe, dieser Eine Zweck, diese Eine Absicht ist. — Dieses ist auch schon daraus ersichtlich, dass Seligkeit eine Bestimmtheit des Gefühles ist, und zwar die vollkommene, vollwesenliche Stimmung und Beschaffenheit des Gemüthes, worin das Gefühl vollwesenlich ist. Da also die Seligkeit nur die Vollkommenheit des Gefühles ist, so ist sie auch nur ein untergeordnetes Gutes, nur ein untergeordnetes Gut, nur ein untergeordneter Theil der menschlichen Bestimmung. Da nun der sittliche Wille auf das Eine, selbe, ganze Gute, auf das Eine, selbe, ganze Gut, auf die Eine, selbe, ganze menschliche Bestimmung gerichtet ist, und diese der Eine, selbe, ganze Endzweck des Lebens und des sittlichen Wollens und Handelns ist, so kann die Seligkeit, als bloss die Vollkommenheit des Gefühls, bloss ein untergeordneter Theilzweck seyn. — Es wird daher erkannt, dass Wer die Seligkeit zum Zwecke seiner sittlichen Bestrebungen nehmen würde, eben desshalb zur Seligkeit nicht gelangen könnte, weil die Seligkeit eben auf der sittlichen Reinheit im Guten beruht, mithin eben dadurch erworben wird, dass nicht sie, sondern das göttliche Gute beabsichtigt wird. Diese Lehre von der sittlichen Reinheit, und von der Freiheit von allen Antrieben der Lust und des Schmerzes, ist nicht so zu verstehen, als wenn die Wesenheit und Würde der Seligkeit verkannt würde, oder als wenn die rein sittliche Gesinnung eine Feindin der Lust und eine Freundin des Schmerzes wäre; im Gegentheil, die reinsittliche Gesinnung ist selbst die reinste Lust, ist göttliche

Heiterkeit. Aber Lust soll nur nicht zum bestimmenden Beweggrunde des sittlichen Entschlusses erhoben werden. Ferner: es ist eine bestimmte Pflicht, wo es auf sittliche Weise geschehen kann, dem Schmerze auszuweichen, und den Schmerz zu entfernen, eben desshalb, weil der Schmerz immer ein Ausdruck dafür ist, dass etwas wesenlich Gutes verneint ist, und weil der Schmerz den freien Geist in seinem sittlichfreien Leben stört; und ebenso ist es eine bestimmte bejahige Pflicht, für die Vollkommenheit des Gemüthes zu sorgen, also sein Gemüth, und sein Gefühl zur Seligkeit auszubilden, aber auch dieses wiederum nicht um der Lust, sondern um der Vollkommenheit des Gemüthlebens willen. — Wer die Seligkeit zum Endzweck seines Wollens, Strebens und Handelns macht, legt freilich ein edleres Gefühl unter, als Der, welcher leibliche, oder geistliche Sinnenlust als Endzweck des Lebens setzt; aber ansich ist er in demselben Irrsale, ja sogar in ihm ist dieses Irrsal erst recht ganz und vollkommen da. — *Kant* hat die Reinheit der sittlichen Gesinnung am bestimmtesten und schärfsten gelehrt, indem er behauptet, dass lediglich die Majestät des allgemeinen Sittengesetzes der Antrieb des freien Wollens und Handelns seyn solle. Aber seine Theorie der Ethik ist dadurch unbefriedigend, dass er die Idee des Guten nicht wissenschaftlich entwickelt hat, sondern lehrt, dass man, Was das menschlich Gute seye, aus der empirischen Psychologie und Anthropologie erfahren müsse. Desshalb ist der Ausdruck seines Sittengesetzes bloss formal, ohne Inhalt. Diess bemerkte *Fichte*, und meinte, diesen Inhalt dadurch zu gewinnen, dass er die Selbständigkeit des freien Vernunftwesens im Gegensatze gegen die Natur als den höchsten sittlichen Zweck aufstellte. Da aber die Selbständigkeit des Menschen nur ein einselner Theil seiner Wesenheit ist, so ist hier der Theil für das Ganze gehalten, und somit diese Darstellung der Sittenlehre verfehlt.

§. 12. *Die philosophische Rechtslehre* oder *das Naturrecht*, d. i. die philosophische Wissenschaft vom Rechte und vom Staate, *Dikäologie und Politik*, ist eine selbständige, der Sittenlehre nicht untergeordnete Wissenschaft; denn die Idee des Rechts ist zwar, wie die Ideen des Schönen, der Liebe, und der Frömmigkeit, die Idee eines bestimmten Guten, also ist auch die Gerechtigkeit eine besondere Tugend: aber die Idee des Rechts und der Gerechtigkeit und die darin gegründete Idee des Staates wird dennoch als an sich selbst wesenlich erkannt. *Das Recht* entspringt aus der Bedingtheit des Lebens der Vernunftwesen, und ist das organische Ganze der zeitlichen von

der Freiheit der Vernunftwesen selbst abhangigen Bedingungen der Erreichung der ganzen Vernunftbestimmung, oder des vernunftgemässen Lebens. Daher ist Gott, als das unendliche unbedingte Vernunftwesen, auch das unendlich und unbedingt gerechte Wesen, und das Eine Recht ist selbst in Gott gegründet. Das Recht der Menschheit also ist das Ganze der zeitlich freien Bedingnisse ihres ganzen Lebens, oder der Erreichung ihrer ganzen Vernunft-Bestimmung. Vernunftwesen, welche und sofern sie zu Herstellung des Rechtes gesellschaftlich freithätig wirken, sind *der Staat.* Mithin ist ansich in aller Zeit der Eine Gottesstaat wirklich; darin enthalten ist auch der Staat der Menschheit, und der Staat der Menschheit dieser Erde, welcher letztere der Erdstaat, wohl auch der Weltstaat genannt wird. Der Erdstaat ist zwar als ein organisches Ganzes jetzt noch nicht wirklich, kann aber und soll auf Erden wenigstens *erstrebt* werden (s. *Kant's* Schrift: *Zum ewigen Frieden).* Dann folgen die Staaten einselner Völker. Das Recht ist also bejahend, positiv und affirmativ, das Ganze der zeitlichfreien Bedingnisse des Vernunftlebens setzend und herstellend, nicht bloss die äussere Freiheit beschränkend. Die ersten Anfänge der philosophischen Rechtswissenschaft finden sich in den indischen Systemen, dann bei *Pythagoras*, *Platon* und *Aristoteles. Platon* geht von der Idee des Guten aus, und erkennt auch das innere Recht des Menschen an. *Aristoteles* dagegen betrachtet das Recht, wie noch jetzt gewöhnlich angenommen wird, als ein bloss äusseres Verhältniss der Vernunftwesen. *Lactantius* und *Augustinus* erhoben sich zur Idee des Einen Gottesstaates, *Civitas Dei,* welche Idee in neuer Zeit zuerst *Leibnitz* wieder aufgenommen, aber nicht ausgeführt hat. Siehe die Vorrede zu Dessen *Codex juris gentium diplomaticus* und Dessen *Principia philosophiae.* Unter den scholastischen Philosophen hat *Thomas von Aquino* die ausführlichste Rechtslehre aufgestellt in seiner *Summa theologiae* und in andern Schriften; seine Rechtslehre, worin er die *Aristotelische* Rechtslehre mit der des *Augustinus* zu vereinigen suchte, ist mit der *Kantischen* im Erstwesenlichen übereinstimmig. Das ausführlichste System des Naturrechts hat *Wolf*, nach *Leibnitzens* Principien, in acht Quartbänden (1740) geliefert. Nach *Kant* (siehe Dessen

Anfangsgründe der Rechtslehre, 1798) ist das Recht der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der äusseren Freiheit zusammen vereinigt werden kann, so dass die Freiheit der Willkühr eines Jeden mit Jedermanns Freiheit zusammen bestehen kann. Das Recht fordert daher nach ihm wie nach *Thomas von Aquino* bloss äussere Gesetzlichkeit oder Legalität, und hat mit dem sittlichen Antriebe Nichts gemein. Hiemit stimmt *Fichte* in seinem *Naturrecht* (1797) überein, der sich das Verdienst erworben hat, zuerst die Rechtswissenschaft als selbständige von der Ethik unabhangige, Wissenschaft, ausgebildet zu haben. Jedoch hat sich *Fichte* in der Schrift: *die Staatslehre* (1820) zu der Idee des Staates als des Ganzen der Bedingungen des Vernunftlebens erhoben. Nach *Hegel* (siehe Dessen *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821 und *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, zweite Ausgabe, 1827) ist „das Recht diess, dass ein Daseyn überhaupt Daseyn des freien Willens ist", und seine Rechtslehre befasst zugleich die Sittlichkeit des Einselnen und der Völker. Andere, z. B. *Schulze*, *Bouterwek* und *Gerlach* behaupten wieder neuerdings, dass die Rechtslehre eigentlich nur ein Kapitel der Sittenlehre sey, und bestimmen das Recht als den Inbegriff der äusseren Bedingungen des sittlichen Daseyns, und zu dieser Lehre neigt sich auch *Krug* in seiner *Dikäologie* hin. In meiner *Grundlage des Naturrechts* (1802) ist zuerst das Recht als das organische Ganze der äusseren Bedingungen des Vernunftlebens oder der Vernünftigkeit bestimmt, in meinem *Abriss der Philosophie des Rechts* (1828) *) aber als das organische Ganze der zeitlich freien Bedingheit des Vernunftlebens dargestellt, und eine allgemeine Uebersicht der Geschichte der Rechtsphilosophie beigefügt.

76. In Ansehung der Wissenschaft des Rechts und des Staates kommt es vorzüglich auf folgende Hauptpuncte an: zuerst auf die Begriffbestimmung oder die Definition des Rechts und des Staates; dann auf die Erkenntniss des Verhältnisses des Rechts und des Staates nach aussen, besonders zur Sittlichkeit und Tu-

*) Auch die über diesen Abriss vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen werden als ein Theil des handschriftlichen Nachlasses erscheinen. Anm. d. H.

gend und zur Religion und Religiongesellschaft. — Was nun erstens den Begriff oder die Idee des Rechts und des Staates angeht, so sind darin alle Denker einverstanden, dass das Recht ein bestimmtes Lebenverhältniss vernünftiger Wesen oder Personen ist. Aber schon in dieser Hinsicht theilen sich die Ueberzeugungen in zwei Parteien. Nach Einigen ist das Recht ebensowohl ein inneres Lebenverhältniss eines Vernunftwesens für sich, als auch ein äusseres gesellschaftliches Verhältniss des Lebens. Diese unterscheiden also in dem Einen Rechte das innere und das äussere Recht, Andre dagegen, und beiweitem die Meisten, behaupten, das Recht sey bloss ein äusseres gesellschaftliches Lebenverhältniss. Der Inhalt aber dieses Lebenverhältnisses, welches das Recht ausmacht, wird ebenfalls verschieden bestimmt. Nach Einigen bezieht sich das Rechtsverhältniss bloss auf die äussere Freiheit und enthält die Bestimmung, dass die Freiheit aller gesellschaftlich vereinten Vernunftwesen äusserlich auf gleiche Weise beschränkt oder limitirt sey, dass eines Jeden Freiheit in gleichmässiger Beschränkung der Freiheit eines jeden Andern zusammen bestehe. Demnach wäre die Rechtsidee bloss eine formale Idee, die sich bloss auf die Freiheit bezöge, und zugleich nur eine begrenzende, limitirende, negative Idee. Aber bei philosophischer Untersuchung dieses Gegenstandes, mit Hinsicht auf Das, was alle Gebildete unter dem Rechte verstehen und fordern, und was in unserm gebildeten Staate wirklich hergestellt ist, zeigt sich, dass die Idee des Rechts sich auf die ganze Vernunftbestimmung bezieht, und dass in der Idee des Rechts gefordert wird, dass alle Bedingungen oder Bedingnisse für die ganze Vernunftbestimmung hergestellt werden, sofern diese Bedingnisse von der Freiheit der Vernunftwesen abhangen, d. h. sofern es nicht etwa bloss Naturbedingnisse sind, die sich von selbst, ohne Zuthun der menschlichen Freiheit ergeben. Z. B. es ist ein wesenliches Grundbedingniss der Erreichung der Vernunftbestimmung, dass der Leib gesund sey und kräftig, und dazu sind äussere Mittel erforderlich. Sofern nun die Natur diese Mittel gewährt, ist von keinem Rechte die Rede, wohl aber, sofern es von der Willkühr der Vernunftwesen abhangt, dass den Einselnen diese äusseren Bedingungen gestattet werden, dass er Nahrung, Kleidung, Wohnung und so ferner in Besitz nehmen und im Besitz behalten könne. Es ist also das Recht das organische Ganze aller Bedingnisse, die von der Freiheit abhangen, dafür, dass die Vernunftbestimmung des Menschen erreicht werde. Diese Idee finde ich zuerst als Rechtsidee geahnet in den Schriften des *Thomas von Aquino*; ich fand aber in eigener Forschung diesen Begriff des Rechts, und stellte ihn zuerst dar in der *Grundlage*

des Naturrechts, die 1802 erschienen ist. Dort aber betrachtete ich das Recht, so wie *Kant* und *Fichte*, nur als ein äusseres gesellschaftliches Verhältniss, und erklärte also die Idee des Rechtes dahin, dass es sey das organische Ganze der äusseren Bedingungen des Vernunftlebens, oder der Erreichung der menschlichen Bestimmung. Bei tieferer Forschung aber bin ich überzeugt worden, dass das Recht zugleich ein inneres Lebenverhältniss ist, und zwar ursprünglich ein inneres Verhältniss der Vernunft in jedem Vernunftwesen. Damit stimmt auch der deutsche Sprachgebrauch überein, wonach man allerdings behauptet, dass Jemand gegen sich selbst gerecht und ungerecht seyn könne, dass auch ein Jeder jedem Andern innerlich Recht oder Unrecht thun könne. Hat sich der forschende Geist einmal befreit von der allgemein herrschenden beschränkten Ansicht des Rechtes, dass es bloss ein äusserliches gesellschaftliches Verhältniss sey, dann ist es auch möglich, dass wir erkennen, dass Gott als das unendliche Vernunftwesen, unendlich gerecht sey, und dass auch das Recht der Menschheit und des Menschen in dem Einen Rechte Gottes gegründet sey, — eine Einsicht die schon *Platon* gehabt hat, und zu welcher sich die Kirchenväter *Lactantius* und *Augustinus* erhoben haben, welche auch die Rechtswissenschaft bearbeiten wollten, welches aber unausgeführt geblieben ist. — Daher bestimme ich ebenfalls *die Idee des Rechts* als *das Ganze der zeitlichfreien Bedingheit des Vernunftlebens oder der Erreichung der Vernunftbestimmung*. Diese Idee finden Sie entwickelt in dem *Abrisse der Rechtsphilosophie*, welcher soeben (1828) erscheint; daselbst findet sich auch eine geschichtliche Uebersicht der Grundlehren über das Recht in den vorwaltenden Systemen der Philosophie, von *Pythagoras* an bis jetzt. Seit ich im Jahre 1802 die Rechtsidee als positive Idee dargestellt habe, als das Ganze der äusseren Bedingungen der Vernünftigkeit, sind hernach auch mehre andere Philosophen von der *Kantischen* und *Fichteschen* bloss formalen und negativen Erklärung des Rechts abgegangen, unter diesen vornehmlich *Bouterwek* welcher das Recht erklärt hat als den Inbegriff der äusseren Bedingungen des sittlichen (Lebens) Daseyns. In dieser Erklärung aber ist das Recht auf die Sittlichkeit beschränkt, da doch das Recht die ganze Bestimmung des Menschen und der Menschheit angeht. Allerdings ist ein bestimmtes Gebiet des Rechts der Inbegriff der äusseren Bedingungen der Sittlichkeit, aber diess ist nur ein einselner untergeordneter Theil des ganzen Rechts, welches unterandern auch darzustellen hat den Inbegriff der zeitlich freien Bedingnisse für Wissenschaft, für Kunst, für die Liebe und für die Religion. — Der Staat wird entweder bestimmt als der ge-

sellschaftliche Verein vernünftiger Wesen oder Personen für die Herstellung des Rechtes, oder überhaupt als der gesellschaftliche Verein für die gesellschaftliche Erreichung der ganzen Vernunftbestimmung. Bisjetzt aber sind die wirklichen Staaten überwiegend Gesellschaftvereine für das Recht, und für alle anderen Theile der menschlichen Bestimmung nur von Seiten des Rechtes aus, und inwiefern selbige mit dem Rechte in wesenlicher Beziehung stehen. —

(Die nächste Wissenschaft, deren Idee wir zu entfalten haben, ist die *Religionphilosophie*, welche noch von der grundwissenschaftlichen, oder sogenannten natürlichen, Theologie (§. 7) zu unterscheiden ist. Diese Wissenschaft hat das Verhältniss Gottes und des Menschen und der Menschheit nach beiden Seiten, als wechselseitiges Verhältniss zu betrachten. Dieses wechselseitige Verhältniss ist der Wesenheit und der Daseynheit nach ein doppeltes. Zuerst das der wesenlichen inneren Aehnlichkeit des Menschen und der Menschheit mit Gott, sowohl der nichtzeitlichen Wesenheit nach, sofern der Mensch und die Menschheit im Endlichen das Ebenbild Gottes sind, als auch sofern sie im Eigenleben, im Erkennen der Wahrheit, in Reinheit des Herzens, der Gesinnung, des Willens, des Wortes und der That Gott ähnlich sind. Dann aber enthält das wesenliche Verhältniss Gottes zu dem Menschen und der Menschheit auch das wesenliche Verhältniss des Lebens Gottes zu dem Leben des Menschen und der Menschheit, indem Gott als Vorsehung über dem Leben aller endlichen Wesen waltet, sich den Menschen individuell offenbart, und der Mensch und die Menschheit von Gott bestimmt und durch Gottes Hülfe fähig sind, individuell mit Gott vereint zu werden im Leben. Die Religionphilosophie ist nur dann der Grundlage nach vollendet, wenn in dem Princip wissenschaftlich dargethan werden kann: dass Gott mit dem Menschen und mit der Menschheit eigenleblich vereint ist, und dass es mithin eine wesenhafte Idee ist, die auch für den Menschen und die Menschheit wirklich ist und wird: mit Gott eigenleblich vereint zu seyn und zu leben. Hieraus ist aber auch offenbar, dass Religionphilosophie erst möglich ist, wenn die Philolosophie schon in ihren obersten, innersten Theilen reich und tief ausgebildet ist. Aber es erhellet hier auch zugleich: dass Philosophie auch die echte, ganze und vollwesenliche ewigwahre Religionwissenschaft ansich selbst in sich ist und seyn soll; dass also auch der Philosoph als solcher, ganz und vollwesenlich religiös ist und seyn soll, da Philosophie die ewige intellectuale Grundlage der Religiosität ist, und den Menschen erweckt und antreibt, sein Herz zu reinigen und zu veredeln, seinen Willen zu heiligen und das gött-

liche Wahre und Gute im Leben darzubilden. Auch kann schon hier eingesehen werden, dass, da die Grundwahrheiten der Religion so einfach, klar und einleuchtend sind, sie auch jeder Mensch nach Mafsgabe der Art und der Stufe seiner ganzen übrigen Bildung, auffassen, in Geist und Gemüth, in sein Denken und Empfinden aufnehmen, dann auch in den Willen fassen und gottähnlich darleben kann und soll; dass also der Mensch, auch ohne den Gliedbau der Wissenschaft zu durchschauen, Gott ahnen, lieben, an Gott glauben, und Gott vertrauen kann. Darauf beruht der heilige, gottselige Beruf des Philosophen, die in der höchsten Höhe und in der tiefsten Tiefe der Wissenschaft geschöpften Grundwahrheiten der Religion, volkverständlich und volkfasslich darzustellen, und den Menschen und Völkern, und der ganzen Menschheit, zu verkündigen; und in der grundwesenlichen, innerst-wichtigen Angelegenheit der Religion der Lehrer der Menschheit, der Völker, der Einselnen, der Männer und Frauen, der Kinder, Erwachsenen und Greise zu seyn, und hiezu sich immer geschickter zu machen. Die philosophische Religionlehre ist von allen unter den Menschen geltenden geschichtlich-positiven Religionlehrbegriffen ganz unabhangig, und giebt die Kennzeichen der Göttlichkeit aller individuellen, geschichtlichen Offenbarungen Gottes an, wonach jede geschichtliche Gestalt der gesellschaftlichen Religiosität geprüft und beurtheilt werden kann, und soll).

§. 13. Die *Religionphilosophie* ist die wissenschaftliche Erkenntniss des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen und zu der Menschheit, und gründet sich auf die rationale Theologie, und zunächst auf die philosophische Psychologie und Anthropologie. Das in der Religionphilosophie zu erkennende Verhältniss ist aber ansich ein wechselseitiges: Gottes zu dem Menschen und der Menschheit, und des Menschen und der Menschheit zu Gott. Von Seiten des Menschen und der Menschheit nun ist die Religion Gottinnigkeit, Gottähnlichkeit, und Vereinigung mit Gott, und zwar dieses Dreies im Erkennen, Empfinden, Wollen und Handeln, im ganzen Leben; als worin zusammengenommen die Frömmigkeit besteht. Das Verhältniss Gottes aber zum Menschen und der Menschheit ist heilige Liebe und Erbarmung, und die göttliche Ordnung des Heiles und der Gnade, dass Gott sich dem Menschen und der Menschheit ewig und zeitlich offenbare und bezeige, d. i. sich ihnen zu erkennen und zu empfinden gebe in der Gotterkenntniss und im Gott-

gefühle, damit die Menschen und die Menschheit zu Gottinnigkeit, Gottähnlichkeit und zu Vereinigung mit Gott, d. i. zur Frömmigkeit und dadurch zur Gottseligkeit, gelangen mögen. — Anfänge der Religionphilosophie finden sich in den Systemen des *Vyaſsa*, des *Pythagoras*, *Anaxagoras*, *Platon* und der *Neoplatoniker*. In den Systemen der Philosophen des Mittelalters aber sind die Anfänge der hellenischen Religionphilosophie, auf der historischen Grundlage des Christenthums, vornehmlich der Bibel, höher und weiter ausgebildet. Vorzüglich zu beachten sind die religionphilosophischen Schriften des *Anselmus von Canterbury*. Das ausführlichste System der Religionphilosophie des Mittelalters aber ist die *Summa theologiae* von *Thomas von Aquino*. *Thomas Campanella* (geb. 1568 gest. 1639) handelt die Religionlehre, als letzten Theil der Metaphysik, ausführlich ab *). Aber als selbständige philosophische Disciplin ist die Religionphilosophie erst seit *Kant*, vornehmlich von deutschen Philosophen, ausgebildet worden. Hieher gehört *Kant's* Schrift: die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793); *Schelling's* Philosophie der Religion (1804); *Fichte's* Schrift: Anweisung zum seligen Leben, oder Religionslehre (1806); *Stutzmann's* systematische Einleitung in die Religionsphilosophie Theil I. (1804); *Clodius*, Grundriss der allgemeinen Religionslehre (1818), Dessen Schrift: Von Gott in der Natur, in der Menschengeschichte und im Bewusstseyn, 4 Theile (1818); *Eschenmayer's* Religionsphilosophie, 2 Bände (1818 — 22). *Franz Baader's* religionphilosophische Schriften, besonders in der Schrift: *Fermenta cognitionis*, 5 Hefte; *Salat's* Religionsphilosophie, (zweite Ausgabe 1821). Durch *Jacobi* und seine Schule, auch durch *Bouterwek*, in seiner: Religion der Vernunft (1821), ist versucht worden, die Religionphilosophie, statt auf die wissenschaftliche Erkenntniss Gottes, vielmehr auf ein glaubiges, sogenanntes überschwengliches Gefühl, als reinen Theismus des Gefühls, zu gründen; vornehmlich in *Jacobi's* Schrift: Von den göttlichen Dingen, zweite Ausgabe, in Dessen Werken. — Auf diesem Wege aber kann nicht einmal die philosophische Erkenntniss des religiösen Gefühls gewonnen werden, weil

*) Vergl. *Tennem.* Gesch. d. Philos. Bd. IX, S. 313. Anm. d. V.

dieses auf Ahnung und Erkenntniss Gottes sich gründet, und nur daraus wissenschaftlich zu erkennen ist. Der oberste Theil der Religionphilosophie findet sich streng-wissenschaftlich abgehandelt in meinen *Vorlesungen über das System* S. 481 — 554, besonders S. 538 ff.

77. Es ist zuerst gesagt worden, dass die Religionphilosophie wissenschaftliche Erkenntniss sey des Verhältnisses des Menschen und der Menschheit zu Gott. Damit ist gesagt, dass die Religion, sofern sie ein bestimmtes Schauen ist, (in intellectueller Hinsicht), eine an sich selbst gewisse Erkenntniss seyn solle, d. i. die Einsicht, dass der Mensch und die Menschheit zu Gott im wesenlichen Verhältnisse des Lebens sind. Keinesweges aber würde Religionphilosophie zustandekommen, wenn diese Wissenschaft auf ein Gefühl sollte gegründet werden. Denn für's erste ist jedes Gefühl für sich gleichsam stumm, es giebt keine Auskunft über seinen Grund; und was insonderheit das religiöse Gefühl angeht, so hat der Mensch das Gottgefühl garnicht eher, bis er nicht Gott erkennt, wenigstens Gott im Geiste schauend (intellectual) ahnet, bis er Gott anschauet; und das Gottgefühl, welches einselne Menschen und Völker haben, richtet sich der Art und der Stärke (dem Mafse) nach, genau nach ihrer Ahnung, oder nach ihrer Erkenntniss, welche sie von Gott und göttlichen Verhältnissen haben. Gerade Diess ist also die eigenthümliche Wesenheit der Religionphilosophie, dass sie selbständige Erkenntniss ist, welche das Gefühl Gottes und des Göttlichen erst hervorruft, belebt, ihm die wahre Richtung und zugleich das rechte Mafs giebt, und somit auch das Gemüth vor den Verirrungen und Ausschweifungen des Aberglaubens und des Wahneifers (des Fanatismus) sicherstellt. Da nun die Religionphilosophie das Verhältniss des Menschen und der Menschheit zu Gott betrachtet, so hat sie nothwendig eine doppelte Begründung. Zuerst ist sie begründet in der Erkenntniss Gottes, hat also ihre obere Grundlage in der rationalen Theologie; da sie aber das Verhältniss des Menschen und der Menschheit zu Gott erkennt, so fordert sie auch als untere Grundlage die rationale Psychologie und Anthropologie. — Ein dritter Hauptpunct in Ansehung der Religionphilosophie ist dieser. Sie ist die Erkenntniss eines Verhältnisses des Menschen und der Menschheit zu Gott, mithin ist sie sowohl die Erkenntniss des Verhältnisses Gottes zum Menschen und zur Menschheit, als auch umgekehrt das Verhältniss des Menschen und der Menschheit zu Gott, welches letztere Verhältniss aber durch das erstere bestimmt und daher von selbigem überhaupt und in seiner geschichtlichen Entwickelung abhangig ist.

Was nun das Verhältniss Gottes zum Menschen und zur Menschheit betrifft, so erkennt die Religionphilosophie, dass diess ein doppeltes ist; einmal, dass Gott sich dem Menschen und der Menschheit ewig offenbart, in der reinen Gotterkenntniss und in dem reinen Gottgefühl, welche von gar keiner zeitlichen Bestimmtheit abhangig sind, worin Gott erkannt wird als das Eine, selbe und ganze, unendliche und unbedingte, Wesen; zweitens aber zeigt die Religionphilosophie, dass Gott als Vorsehung auch in zeitlich-individuellem Verhältnisse zum Menschen und zur Menschheit ist, dass also Gott sich dem Menschen und der Menschheit auch zeitlich-eigenleblich (individuell), also geschichtlich (historisch) offenbart; aber diese zeitliche, historische, Offenbarung Gottes kann nur von den Menschen aufgefasst und gewürdiget werden, denen die ewige Offenbarung Gottes zutheil geworden ist. Denn die zeitliche, eigenlebliche Offenbarung Gottes an den Menschen und die Menschheit ist selbst wieder eine doppelte. Die eine, indem Gott zeitlich verursacht, dass der Mensch Gott seiner Einen, selben, ganzen Wesenheit nach, auf unsinnliche, unzeitliche Weise erkenne; die andere, indem Gott dem Menschen anzeigt, dass irgend etwas Eigenlebliches, irgend eine Begebenheit, von Gott als eigenleblich wirkendem Urwesen verursacht ist, kurz, dass Gott dem Menschen auf irgend eine Art und Weise eigenleblich gegenwärtig ist. Die Offenbarung Gottes an den Menschen der ersten Art, wird dem Menschen an ihrem Inhalte als eine ewige Offenbarung Gottes an ihn klar, dass sie ihm aber infolge einer zeitlichen Offenbarung Gottes zutheil werde, muss ihm von Gott noch besonders eigenleblich angezeigt werden, wenn der Mensch es wissen soll. Was aber die zweite, dem Inhalte nach eigenlebliche Offenbarung Gottes an den Menschen betrifft, so muss ihr Inhalt mit dem Inhalte der ewigen Offenbarung Gottes übereinstimmen, wenn der Mensch wissen soll, dass Gott etwas Eigenlebliches eigenleblich mitgetheilt habe; denn Gott ist wahrhaft, und unbedingt und unendlich mit sich selbst übereinstimmig. Meint aber der Mensch, dass Gott ihm Etwas individuell mitgetheilt habe, was der ewigen Offenbarung Gottes an ihn widerspricht, oder mit andern Worten: dass es der Vernunft widerstreitet, so erkennt er daran, dass er bloss gewähnt hat, Diess seye ihm individuell von Gott geoffenbart worden. Denn sowenig in Gottes unendlichem, individuellem Leben irgend etwas der nichtzeitlichen, das ist, der ewigen, der urwesenlichen und der unbedingten Wesenheit Gottes widerstreiten kann, ebensowenig kann auch eine eigenlebliche, individuelle, Offenbarung Gottes einer ewigen Offenbarung Gottes widersprechen. — In dieser Einsicht ist der gewöhnliche, jetzt mit gros-

sem Eifer geführte Streit über die in reiner Vernunft und in individueller Offenbarung Gottes geschöpfte göttliche Wahrheit befriedigend geschlichtet. Es ist ein weitverbreiteter Wahn, dass die reine Vernunftwissenschaft, die Philosophie, von dem Glauben an geschichtliche Offenbarungen Gottes abbringe, daher denn auch der Philosoph nicht beten könne; vielmehr umgekehrt, die echte reine Vernunftwissenschaft, die echte Philosophie, welche nach ihrem ganzen Inhalte in der Wesenschauung (s. zuvor S. 411), das ist, in der Gotterkenntniss, gebildet ist, erkennt in wissenschaftlicher Einsicht, dass individuelle Offenbarung Gottes an seine Menschheit im Weltall, und überhaupt an alle endliche Vernunftwesen, welche der Wesenschauung, des Gedankens: Gott, fähig sind *), eine ewige, zeitstetige, heilige, liebinnige Handlung Gottes ist; und da der Mensch, welcher zu echtwissenschaftlicher Einsicht gelangt ist, der Philosoph, auch weiss, dass Gott eigenleblich, individuell, erkennend, empfindend und wollend auch ihm leben gegenwärtig ist, so kann und so wird ein Solcher aucht recht beten, das ist, sich eigenleblich gottinnigen. Daher hat die Religionphilosophie auch insbesondere diess zu zeigen, woran eine individuelle historische Offenbarung Gottes als solche zu erkennen ist.

Was die neuere Bearbeitung der Religionphilosophie betrifft, so theilt sich diese in zwei Reihen. Die Philosophen der ersten Reihe behaupten, dass die Religionphilosophie rein wissenschaftliche, in sich selbst gewisse Erkenntniss ist. Aber die Philosophen der andern Reihe setzen voraus, dass Gott, und Gottes Verhältniss zum Menschen und zur Menschheit nicht eigentlich wissenschaftlich erkannt werden kann, sondern nur eine Ahnung ist, welche auf dem glaubigen Gefühle beruht **). Einige nun von Diesen behaupten, dass das Religiongefühl unmittelbar ist,

*) Da die Thiere der unbedingten Gedanken, der Erkenntniss der Ideen, nicht fähig sind, also auch den Gedanken: Gott, nicht kennen, so sind sie auch nicht fähig, eine individuelle Offenbarung Gottes an sie, welche gar wohl möglich ist, als solche anzuerkennen. Da ihnen Vernunft fehlt, so fehlt ihnen auch die vernünftige Betrachtung des Lebens, — alles Individuellen und Geschichtlichen; da sie Gott nicht in reiner Vernunft erkennen, so erkennen sie auch Gott nicht in der Geschichte; — da sie der Auffassung der ewigen Offenbarung Gottes unfähig sind, so sind sie auch unfähig, die zeitliche Offenbarung Gottes anzuerkennen, und zu beten. Weil aber der Mensch vernünftig ist, so kann er Gottes individuelle Gegenwart ahnen, und glauben und wissen, und beten. Ein Mensch, der nicht zu beten weiss, und nicht beten kann, hat seine Vernunft noch nicht gehörig entwickelt, — er ist insofern noch im Stande der Thierheit. Anm. d. V.

**) Vergleiche hierüber die frühere Anmerkung zu S. 399; ferner *Vorless. üb. d. Syst.* S. 238 f. Anm. d. H.

und unmittelbar überzeugend. Andre dagegen behaupten, dass das religiöse Gefühl erst dadurch Geltung erhält, dass die menschliche Vernunft sich selbst vertraut, dass sie gewiss ist, sie werde sich in Sachen des religiösen Gefühls, und in dem Gedanken: Gott, nicht irren. *) Aber die endliche Vernunft ist in sich selbst über weiter Nichts gewiss, als über sich selbst, sofern sie sich selbst nicht überschreitet. Wenn demnach die Erkenntniss Gottes nicht selbst einleuchtet, so ist Religionphilosophie nicht möglich. Dass aber der Gedanke: Gott, an sich selbst gewiss ist, Diess zu zeigen, war ein Hauptzweck meiner Darstellung der logischen Wissenschaft.

Das bisher Abgehandelte ist ein kurzer Abriss des materialen Theiles der philosophischen Encyclopädie; jetzt ist noch übrig, die Form der philosophischen Wissenschaft zu betrachten, oder den formalen Theil der philosophischen Encyclopädie zu entwickeln.

Zweiter Theil.

Von der Form und Methode der Philosophie.

(Vergl. *Vorless. üb. d. Syst.* S. 263—339, bes. S. 324 ff.; *Vorless. üb. d. Grundwahrheiten* S. 226—243).

§. 14. *Die Form der Wissenschaft* überhaupt ist: dass sie Ein Gliedbau, Ein organisches Ganzes, oder Ein System, sey; also ist insbesondere auch die Form der Philosophie: *dass sie Ein System der Wissenschaft, bloss mit Ausschluss der reinsinnlichen, empirischen oder historischen Erkenntniss sey*, welches dann mit dem Theilsystem der empirischen oder historischen Wissenschaft in Ein systematisches Theilganzes der Philosophie der empirischen Erkenntniss, oder der Philosophie der Empirie, zusammengebildet werde, wovon die Philosophie der eigentlichen Geschichte ein Theil ist. Das Eine System der Philosophie enthält in sich die zuvor geschilderte Reihe der einselnen philosophischen Hauptwissenschaften oder Disciplinen. Jede dieser einselnen Hauptwissenschaften ist ein der ganzen philosophischen Wissenschaft ähnliches Theilsystem, dessen Princip in dem Einen Principe der ganzen Wissenschaft abgeleitet oder deducirt, und als Inhalt dieser Wissenschaft selbst im Innern entwickelt oder construirt, und in seinem

*) Vergleiche hierüber *Vorless. üb. d. Syst.* S. 427 f. Anm. d. H.

Verhältnisse zu den Principien einer jeden der andern philosophischen Hauptwissenschaften und zu der ganzen Reihe aller besonderen philosophischen Wissenschaften selbst durchbestimmt werden muss. Die Philosophie also ist ein System von Theilsystemen, Ein Organismus von Theilorganismen, auf ähnliche Weise wie der menschliche Leib es ist.

Um den Inhalt dieses Paragraphs zu erläutern, erinnere ich wieder an die allgemeine Eintheilung der Wissenschaft in Ansehung der Erkenntnissart. Wir fanden, dass in der unbedingten Erkenntniss vier Grundarten der Erkenntniss enthalten sind, die Erkenntniss des Urwesenlichen, die Erkenntniss des Begrifflichen, dann die Erkenntniss des Sinnlichen, Individuellen, und endlich die Vereinerkenntniss aus Beiden. Nun wurde damals bestimmt, dass die Philosophie die drei ersteren Erkenntnissweisen befasse, die unbedingte Erkenntniss des Princips, die urwesenliche, und die begriffliche oder ewigwesenliche. Diese drei Erkenntnissweisen begriffen wir unter dem Namen der nichtsinnlichen Erkenntniss, und daher wurde auch gesagt, dass die Philosophie das Ganze der nichtsinnlichen Erkenntniss sey, oder der rationalen Erkenntniss. Daher konnte dort auch in Bestimmtheit erkannt werden, welcher Theil der Wissenschaft nicht philosophische Wissenschaft ist. Zuerst nämlich ist die Philosophie nicht die reinsinnliche Erkenntniss, oder die empirische oder historische Erkenntniss. Daher man denn auch gewöhnlich sagt, die philophische Wissenschaft und die empirische oder historische Wissenschaft stehen sich einander entgegen und zwar gegenüber; wir aber fanden, dass die historische der ganzen philosophischen nicht nebengeordnet (coordinirt) sey, sondern erstwesenlich untergeordnet (subordinirt), weil die philosophische Erkenntniss zuerst die unbedingte Erkenntniss ist, die unbedingte Erkenntniss aber den Gegensatz des Begriffes und des Sinnlichen erst in und unter sich enthält. Daraus sehen wir, dass die Behauptung richtig ist: dass die Philosophie die oberste Wissenschaft ist, und auch die Grundlage aller andern Wissenschaften enthält, eben desshalb, weil sie die unbedingte Erkenntniss ist. Daher dann auch, wie neulich gezeigt wurde, in der philosophischen Grundwissenschaft, der Metaphysik, die Principien aller untergeordneten Wissenschaften enthalten sind, auch die Principien der empirischen Wissenschaften. Man kann also nur sagen, dass ein untergeordneter Theil der Philosophie der ganzen empirischen Wissenschaft coordinirt sey; nämlich die begriffliche Erkenntniss der philoso-

phischen Wissenschaft steht nebengeordnet gegenüber (nebengegen) der sinnlichen.

Zuerst also ist die sinnliche Erkenntniss und die ganze empirische Wissenschaft nicht Philosophie. Aber zweitens auch die Vereinwissenschaft aus Beiden ist nicht *reine* Philosophie, sondern eben eine Erkenntniss, welche aus der rein philosophischen und der empirischen verbunden ist. Es wurde oben gezeigt, dass alles Sinnliche, was in der Zeit gestaltet wird, das Ewigwesenliche eigenleblich (individuell) darstellt. Daraus entspringt die Aufgabe, zu erkennen, in wieweit die Idee oder der Begriff in dem geschichtlich Gegebenen zur Erscheinung gebracht ist. Z. B. wenn von der einen Seite in rein philosophischer Erkenntniss die Idee des Staats erkannt und entwickelt ist, und wenn von der andern Seite die geschichtliche Erkenntniss des Staates rein historisch gebildet ist: so entspringt nun die Aufgabe der Vereinerkenntniss, worin erkannt wird, in wieweit die Idee des Staats in einem, oder in allen Staaten dieser Erde bereits hergestellt ist; worin unterandern auch erkannt wird, wonach die endlichen Geister, als Menschen, streben sollen in Ansehung der Staatsbildungkunst, Was soeben, und Was in aller Zukunft für den wirklichen Staat erstrebt werden soll und erstrebt werden kann. Oder um es noch an einem andern Beispiel zu erläutern: *die reinphilosophische Wissenschaft* stellt in der *Anthropologie* die Idee und das Ideal der ganzen Menschheit auf; aber von der andern Seite entfaltet *die Geschichte der Menschheit* die Erkenntniss Dessen, was in der Menschheit wirklich geworden, und was jetzt in der Menschheit wirklich ist und geschieht, daraus entsteht nun die Beziehung der Wirklichkeit der Menschheit in der Geschichte zu der ewigen Wesenheit der Menschheit in der Idee. Es entspringt *die Aufgabe einer Vereinwissenschaft hievon*, einer synthetischen Wissenschaft, worin erkannt werden muss, in wieweit diese geschichtlich wirkliche Menschheit auf Erden der ewigen Idee der Menschheit entspricht, und in wieweit nicht; — woraus sich dann auch die Einsicht ergeben wird, Was diese Menschheit auf Erden noch ferner der Idee gemäss zu leisten hat, Wonach sie streben, Was sie leisten kann und soll. Wollen wir nun den Inbegriff Dessen, was geschieht, was in der Zeit wirklich ist, die Geschichte nennen, so entspringt die ganz allgemeine Aufgabe: zu erforschen, in wiefern Das, was wir hier auf Erden als geschehen erkennen, der ewigen Idee des Lebens Dessen, was werden *soll*, entspricht, oder nicht. Die Lösung dieser Aufgabe ist die Wissenschaft der *Philosophie der Geschichte*, eine Wissenschaft, die erst in den letzten Jahrhunderten angebahnt worden ist, wovon der erste achtungwerthe

Versuch von *Voltaire* unter dem Namen des *Abbé Bazin* aufgestellt wurde, wovon aber hernach mehre deutsche Philosophen vorzügliche weitere Bearbeitungen geliefert haben, z. B. *Stutzmann*, *Fichte* (in der Schrift: das Staatsrecht, 1820) und Andre mehr. Aber die Philosophie der Geschichte, wenn man unter Geschichte nur das sich fortschreitend Aendernde versteht, ist nicht die ganze Vereinwissenschaft der Philosophie und Empirie; denn diese befasst auch noch die Würdigung des Bleibenden in der Zeit. Z. B. wenn wir auf der Erde die ganze Entwickelung des Naturreiches betrachten, die Classen, die Gattungen, die Arten, und die Abarten (Varietäten) der Thiere und der Pflanzen, ja schon der vororganischen Producte, die Gesteine: so ist diess eine bleibende Erscheinung, die sinnlich erkannt wird, als *Erfahrungwissenschaft*; darin ist aber im Erstwesenlichen kein Fortschritt, sondern diese Classen, Gattungen, Arten und Abarten bilden sich im Erstwesenlichen heute wie vor Jahrtausenden; freilich hat es auch anfangen müssen, verbreitet sich geschichtlich über die ganze Erde, und wird einst erlöschen. Aber wenn man auf das Bildende dieser Erscheinung sieht, so entsteht die Frage: Ist denn in diesem ganzen organischen und vororganischen Reiche der Gestaltung die ewige Idee davon vollständig realisirt, welche ewige Idee in der *Naturphilosophie* erkannt wird? Wenn man demnach dieses Gebiet der sinnlichen Erscheinungen beurtheilt, sowie diess z. B. zumtheil von *Cuvier*, viel besser aber von *Carus* geschehen ist und von *Oken*, — wenn man nach der Idee, welche die Naturphilosophie giebt, diess Ganze der Erscheinung beurtheilt: so findet man, dass von der ganzen Reihe der Möglichkeit, auf dieser Erde, nur ein Theil entwickelt ist, dass sich darin ganz bestimmte Lücken finden, dass ganze Gattungen von Thieren und Pflanzen auf dieser Erde fehlen. Dann erst, wenn man so die äussern Erscheinungen geistlich durchdringt, wenn man *diese Vereinwissenschaft der Empirie und Philosophie* ausbildet, dann erst ist *die Naturwissenschaft* im endlichen Geiste vollendet.

§. 15. *Die Methode*, *oder der Kunstweg*, wonach die Wissenschaft gebildet werden muss, folgt dem Gesetze des Zu-Erkennenden selbst. Sie schreitet gemäss dem Denkgesetze, welches ein Gliedbau von besonderen Denkgesetzen ist (s. Abriss S. 78 — 88, Vorless. üb. d. System d. Philosophie S. 263 — 271), in Anwendung der Grundfunctionen des Denkens, des Hinmerkens (Reflectirens), des Erschauens oder Erfassens (des Percipirens und Appercipirens) und des Schaubestimmens (des Determinirens), und zwar durch Anwen-

dung der drei untergeordneten Theilverrichtungen des Determinirens, d. i. der Ableitung (Deduction), der Selbeigenschauung (Intuition) und der Schauvereinbildung (der Construction) s. Abriss §. 97 u. 98, System S. 317—338 und in Anwendung der Grundoperationen des Denkens (Abriss §. 99 u. 100. System, S. 278—302), weiter fort als ein Gliedbau von Selbschaunissen (Begriffen), Urtheilen und Schlüssen, und zwar als ein allseitig verkettetes Netz von Begriffbestimmungen (Definitionen), von Eintheilungen (Divisionen) und von Schlussreihen (ratiocinationes polysyllogisticae syllogismorum concatenatorum; siehe Abriss §. 124—128 u. §. 148) in Form der Gewissheit, oder wenigstens der Wahrscheinlichkeit nach Schlüssen der Fallerschöpfung (inductio) und der Aehnlichkeit, (analogia daselbst S. §. 149 u. §. 150). Die in der zweiten Ausgabe des Abrisses beigefügte Grundlegung der synthetischen Logik, die Vorlesungen über das System der Philosophie (S. 263—356), und die Vorlesungen über die Grundwahrheiten des Systems der Philosophie für 1829 enthalten vieles Nähere über Form und Methode der Wissenschaft.

Da wir nun zuletzt die Form der Wissenschaft betrachtet 78. haben, nach dem Organismus der verschiedenen Erkenntnissweisen, so folgt nun, dass wir auch die *Methode der Wissenschaft* untersuchen, oder den Weg, auf welchem fortschreitend der endliche Geist die Wissenschaft bildet.

Die Gegenstände, welche bei Betrachtung der wissenschaftlichen Methode vorkommen, sind zwar alle in dem Abrisse ausführlich abgehandelt, jedoch im Zusammenhange der synthetischen Logik. Da nun diese Gegenstände selbst eine wesenliche Ergänzung unsrer ganzen logischen Abhandlung sind, so müssen wir sie noch auf die, für diesen Lehrzweck geeignete, Weise abhandeln. Sie wurden oben nicht ausgeführt, theils um durch formale Betrachtungen dort nicht zu sehr zu ermüden, theils aber auch, und vorzüglich, dessbalb, weil diese Gegenstände hier viel leichter und besser verstanden werden können, nachdem wir schon zur Anerkenntniss des Princips gelangt sind, und nachdem schon die Idee des ganzen Wissenschaftbaues entwickelt ist.

Von dem Denkgesetze.

Was also *die Methode der Wissenschaft* im Allgemeinen betrifft, so deutet schon der Name: Methode, ein Mitgehen an, ein Fortschreiten nach einem bestimmten Gesetz. Das Gesetz aber,

wonach die Wissenschaft fortschreitet, ist das *Denkgesetz*, und das Denkgesetz ist das *Gesetz der Wesenheit des Zu-Erkennenden* selbst. Denn da Erkenntniss Wahrheit ist, die Wahrheit aber darin besteht, dass das Erkannte gedacht wird, wie es ist, so muss es also gedacht werden nach demselben Gesetze, wonach es ist. Nun aber haben wir erkannt, dass ansich Gott oder Wesen ist, als das Eine, Unendliche, Unbedingte, Was ist, wir haben erkannt, dass Alles, was wesenlich gedacht wird, so gedacht werden muss, wie Wesen selbst diess in sich ist. Nun verstehen wir doch, wie oben gezeigt wurde, unter dem Gesetz das Eine Bleibende in allem Mannigfaltigen einer Reihe, mithin ist das Denkgesetz das Eine Bleibende in allem Denken und Erkennen. Diess aber ist der Gedanke des Princips, und der Gedanke der Einen Wesenheit des Princips, also das Eine Grundgesetz des Erkennens ist: Wesen und die Wesenheit Wesens zu erkennen, und alles Endliche, was erkannt wird, gemäss der göttlichen Wesenheit zu denken und zu erkennen. Nun haben wir aber die Wesenheit selbst als einen Gliedbau von Wesenheiten erkannt in der Tafel der Kategorien. Daher enthält das Eine Denkgesetz die Forderung, Alles, was gedacht wird, gemäss dem Gliedbau der Kategorien zu denken, d. i. gemäss der Wesenheit Wesens. Nun aber sind die obersten Wesenheiten oder obersten Kategorien folgende: Einheit, Selbheit, Ganzheit und Vereinheit, mithin kann das Eine ganze Denkgesetz so ausgedruckt werden: *denke alles nach der Einheit*, *Selbheit und Ganzheit*, *und Vereinheit seiner Wesenheit.* Als z. B. wenn der Mensch gedacht werden soll, so fordert das Eine Denkgesetz diess: es muss zuerst die Wesenheit des Menschen erfasst werden als Eines Wesens, als eines selbständigen Wesens, als eines ganzen Wesens. Wenn daher irgend Etwas erkannt wird und man findet, dass man noch nicht angeben kann, was es ansich selbst ist, so ist daraus offenbar, dass die Erkenntniss des Gegenstandes im Erstwesenlichen noch unvollkommen ist. Mithin 1) haben wir *das Denkgesetz der Wesenheit*, und zwar *der gesetzten Wesenheit (principium theseos)*, das Denkgesetz der Setzung der Wesenheit, wonach Alles zu denken und zu erkennen ist als Ein, selbes, ganzes Wesenliches. Nach diesem Denkgesetze wird Gott gedacht, nach ihm denkt sich das Ich selbst, und nach ihm denke ich auch den Stein, das Geringste, was daseyn mag. Nun haben wir aber 2) oben gefunden, dass ein jedes Wesen und ein jedes Wesenliche in sich ein Gesetz hat, wonach es in Theilen besteht, von denen der eine ist, was der andre nicht ist, und umgekehrt. So fanden wir z. B., dass der Mensch bestehet in Geist und Leib, dass die Menschen sich entgegengesetzt sind als Mann und Weib, dass

wir entgegensetzen Wissenschaft und Kunst; oder, um es an einem formalen Beispiele zu erläutern, dass z. B. die Linie in sich ist entweder gerade Linie, oder krumme Linie. Kurz wir fanden das Gesetz der Gegenheit, der Entgegensetzung, der Antithesis. Da nun nach diesem Gesetze Alles ist, was ist, so muss auch Alles nach diesem Gesetze gedacht und erkannt werden, ausserdem wird es nicht in Wahrheit erkannt. Es ist mithin in und an dem Einen Denkgesetze der Wesenheit zweitens enthalten *das Denkgesetz der Gegenwesenheit oder der Gegenheit (principium antitheseos s. oppositionis).* Nachdem also jeder Gegenstand des Erkennens nach dem ersten Denkgesetze erkannt ist als Ein selber ganzer Gegenstand, muss er dann erkannt werden in seiner inneren Mannigfalt, nach dem zweiten Denkgesetze, der Gegenheit, nach dem *principium antitheseos*, aber auch damit ist die wissenschaftliche Erkenntniss des Gegenstandes nicht vollendet, denn wir haben eben gleichfalls gefunden, dass Alles, was sich wesenhaft entgegengesetzt ist, auch wiederum miteinander vereint ist. So in dem vorhin angeführten Beispiele: Geist und Leib stehen sich entgegen, sind von einander wesenhaft unterschieden; aber sie sind auch innig vereint im Menschen zum Menschen. Wissenschaft und Kunst sind sich wesenlich entgegengesetzt, aber sie durchdringen auch einander, vereinigen sich mit einander, denn die Kunst bedarf der Kunstwissenschaft, und die Erkenntniss der Wissenschaft wird verklärt durch die Kunst. Ebenso die gerade und die krumme Linie sind sich rein entgegengesetzt, sie sind aber dennoch mit einander vereint, z. B. wenn gerade Linien den Kreis schneiden, wodurch Ausschnitte oder Abschnitte des Kreises entstehen, oder z. B. bei der einfachen Schraubenlinie, wo die Kreislinie in geradliniger Bewegung aufsteigt, also Geradheit und Krummheit verbunden sind, und so mag man denken, Was man will, was auf irgend eine Art sich entgegensteht, so ist es auch wieder wesenlich vereint und verbunden. Soll also ein Gegenstand wesenlich durcherkannt werden, so dass die Erkenntniss davon vollständig ist, so muss er auch erkannt werden nach dem dritten Denkgesetze, welches *das Denkgesetz der Vereinwesenheit* ist, oder *der Vereinigung*, *der Vereinheit (principium syntheseos oppositorum).* Zu diesen Denkgesetzen kann kein viertes hinzukommen, sie sind alle gedenklichen Denkgesetze; denn zu der Satzheit, Gegensatzheit und Vereinsatzheit ist kein Viertes möglich, desshalb nicht, weil zwischen Ja und Nein kein Drittes ist, ausser dass Ja und Nein zusammen gedacht wird in der Vereinheit. Z. B. denke ich Linie, so habe ich hier die reine Setzung *(positio, thesis).* Betrachte ich den inneren Gegensatz, so kommt die Verneinung hinzu *(negatio)*,

die gerade Linie ist gerade Das nicht, was die krumme ist, und umgekehrt. Wenn ich nun das Verneinte wieder zusammenbringe, die gerade und krumme Linie in Verbindung schaue, so ist der Gedanke vollständig befriedigt. Aber *das zweite und dritte Denkgesetz sind in und unter dem ersten enthalten als dessen innere und untergeordnete Theilgesetze.* Es ist also Ein Denkgesetz der ganzen, selben Wesenheit, worin sodann unterschieden wird das Denkgesetz der Gegenheit und das Denkgesetz der Vereinheit.

Nachdem ich nun das Denkgesetz als ganzes Gesetz und nach den beiden darin enthaltenen Grunddenkgesetzen geschildert habe, lassen Sie uns ein jedes von diesen dreien noch bestimmter betrachten, auch in der Hinsicht, dass ich daran die gewöhnlichen Aufstellungen der Denkgesetze erklären und erläutern kann, denn Sie finden bisher in keiner Logik, die mir bekannt ist, die Lehre von den Denkgesetzen wissenschaftlich entwickelt, es ist bisher nur von einselnen Denkgesetzen die Rede gewesen, ohne dass die Einheit des Denkgesetzes erkannt worden wäre, und die verschiedenen einselnen Denkgesetze wurden so ohne Ordnung neben einander hingestellt.

Zuförderst also betrachten wir *das Eine, ganze Denkgesetz der Wesenheit*, das *principium theseos.* Diess enthält, wie gezeigt, die Momente der *Einheit*, der *Selbheit*, der *Ganzheit*, der *Vereinheit*, und dann noch die Momente der *Formheit*, d. i. der *Zahleinheit*, der *Bezugheit* oder *Richtheit*, und der *Fassheit* (des *Umfanges*), kurz alle die Momente, die oben in der Kategorientafel entwickelt sind, also enthält diess Denkgesetz auch das Moment der *Gleichwesenheit*, wonach Alles Denkbare Dasselbe Eine ist. Wird nämlich *die Einheit und die Selbheit zusammengedacht*, so erhält man den Gedanken der *Wesengleichheit* oder *Wesenheitgleichheit*, der *Identität.* Die Identität oder Gleichwesenheit druckt man nun gewöhnlich aus durch das Urtheil: *Dasselbe ist Dasselbe (idem sibimet ipsi est idem)*, oder auch rein formal: $a = a$. Daher stellt man in den bisherigen Darstellungen der Logik als erstes Denkgesetz obenan das *Princip der Identität (principium identitatis)*, wonach jedes Denkbare sich selbst wesenheitgleich ist. Wird diess Denkgesetz ausgesprochen in Ansehung Gottes, so heisst es: *Gott ist Gott*, *Gott ist sich selbst gleich.* Wird es ausgesprochen in Ansehung des endlichen Geistes, so heisst es: *Ich gleich Ich*, *Ich ist Ich*, wird es ganz allgemein gebraucht von allem Endlichen, so heisst es: *a ist a*, *a gleich a.* Wer nun aber das Eine ganze Denkgesetz gefasst hat, Wer es eingesehen hat, dass das Eine Denkgesetz die ganze Wesenheit befasst, und nicht bloss die Einheit und die Selbheit, nicht bloss die Identität, Der sieht auch ein, dass das sogenannte *principium identitatis* nicht selbst

das ganze Denkgesetz ist, sondern nur ein Theilgesetz an dem ganzen Denkgesetze. Es ist für die Wissenschaftbildung von grösster Wichtigkeit, Diess einzusehen. Weil *Fichte* Diess nicht einsah, sondern das *principium identitatis* für das ganze oberste Denkgesetz hielt, so nahm er irriger Weise als Princip der ganzen Wissenschaft an, den Satz: *Ich gleich Ich.* Weil *Schelling* Diess anfangs nicht einsah, so erhob er den Satz: *Gott ist Gott*, oder wie man es damals sagte: *die absolute Vernunft ist sich selbst gleich*, *ist die absolute Identität*, zur Grunderkenntniss, zum Principe der Wissenschaft, und dadurch wurde das ganze System fehlerhaft und unbefriedigend, eben weil die Identität nur eine der göttlichen Grundwesenheiten ist, keinesweges aber die Eine ganze Wesenheit selbst. *)

*) Angedeutet ist diese Kritik schon in *Krause's Anleitung zur Naturphilosophie*, Jena 1804 (Vorrede u. S. 85 ff.), ausgeführt aber in Dessen *Vorlesungen über die Grundwahrheiten* (S. 389—411). Noch jetzt ist *Schelling*, was die Methode seiner Entwickelungen (den Process) betrifft, fast ganz in seinen früheren Beschränktheiten befangen, und wenn er sich auch hinsichts des Inhaltes, in genialer Ahnung, und zumtheil auch in Benutzung von *Krause's* Lehrbüchern, (worauf wenigstens die aus denselben entlehnten Bezeichnungen vorwichtiger Schauungen hindeuten,) zu umfassenderen Ahnungen über Wesenheit und Seynheit erhoben hat, so vermochte er doch, bei seiner auffallenden Unerfahrenheit in den philosophischen Elementarwissenschaften, im analytischen Organon, und der Logik, Psychologie und Mathematik, sofern sie Theile desselben sind, nicht, seine Ahnungen wissenschaftlich aufzuhellen, und in Einheit des Principes zu entfalten. Die „*Schauung des Einen selben ganzen Wesens*“ konnte er darum bisher noch nicht *auch als die unbedingt sich selbst genügende Grundschauung*, *als das absolute synthetische Princip*, anerkennen, und leider hat sich an ihm folgendes Urtheil *Krause's* bestätigt, welches dieser schon im J. 1821 niederschrieb: „Wenn *Schelling* Logik und Mathematik achten gelernt hat, „so wird sein neubegonnenes Lehren von bleibenden Früchten seyn, so „wird er sich auch von seiner stolzen Grobheit reinigen, die ihn sonst „auf dem Gebiete des Schauens, sowie *Fichte'n*, einem prachtvollen Raub„thiere ähnlich machte, und von den schrecklichen Lehrsätzen der angebor„nen Sclavheit und Freiheit, der Geheimheit der Religion, der Abgefallen„heit der Natur von Gott u. s. w. sich befreien. *Ohne* Jenes wird es mit „ihm beim Alten bleiben, er wird die Platonischen, Jordan Brunonischen „und Spinozischen *Grundsätze* mit Kraft und Schönheit lehren, aber an „einen Wissenschaftbau, an einen Inausbau des Wesenschauens, an „„„eine „„„Construction der Wissenschaft““ wird er nicht kommen. — Alle die Ur„denker, welche Wissenschaft wirklich und wirksam förderten, waren *zu„gleich* Mathematiker, strebten *Logik*, und *Sprache* zu vervollkommnen, — „achteten Fleiss im Grössten und Kleinsten hoch, waren rein von grobem „Stolz und Uebermuthe. So *Platon*, *Spinoza*, und annäherungweise auch „*Leibnitz*, *Wolf*. — Wie viel Rohes, *Unvereinbares*, ist in *Schelling's* „Schriften aus *Platon*, *Spinoza*, *Jakob Böhme* u. s. w. entlehnt!“ — Ja *Schelling* hat den reinwissenschaftlichen Standpunkt verloren, indem er für die Philosophie, als solche, eine äufsere, von ihm sogenannte geschichtliche Grundlage sucht. Anm. d. H.

Lassen Sie uns nun ebenso genau betrachten *das Denkgesetz der Gegenheit*, das *principium antitheseos*. Da haben wir nun gefunden, dass das Entgegengesetzte so beschaffen ist, dass das Eine ist, was das Andre nicht ist, und umgekehrt. Wenn also die beiden Glieder des Gegensatzes heissen: *a* und *b*, so ist *a* nicht *b*, und *b* ist-nicht *a*; sie widersprechen also einander, und es zeigt sich also dieses Denkgesetz zugleich als *das Denkgesetz des Widerspruchs*, als das *principium contradictionis*.

79. Es beruht das *principium contradictionis* darauf, dass, Was von dem Einen Gliede einer wesenlichen Gegenheit gilt, von dem andern Gliede dieser Gegenheit eben nicht gilt, oder davon verneint wird; hieraus ergiebt sich *die doppelte Gültigkeit des Princips des Widerstreites oder Widerspruches*, einmal *die bejahige Gültigkeit*, die positive, affirmative Gültigkeit davon, dann *die verneinige oder negative Gültigkeit*. In bejahiger Hinsicht also gilt das *principium contradictionis* von allem Wesenlichen, was gedacht werden mag, indem der Widerspruch davon ausgesagt wird nach innen. Dann wird das *principium contradictionis* so ausgesprochen: *Alles Wesenliche ist in sich ein Entgegengesetztes, welches sich wechselseits widerspricht und ausschliesst*. Z. B. der Mensch ist ein in sich wesenlich entgegengesetztes, indem er bestehet aus Geist und Leib, die sich insofern widersprechen, contradiciren, dass, Was der Leib ist, der Geist nicht ist, und umgekehrt. Oder z. B. der Begriff der Linie hat in sich den Widerspruch der geraden und krummen Linie, ein Magnet hat in sich den inneren Widerstreit der entgegengesetzten Anziehung. Zweitens aber, verneinig gilt das *principium contradictionis* von einem Gliede der Entgegensetzung in Beziehung zu dem andern Gliede. Daher wird gewöhnlich diess Princip so ausgesprochen: *Ein Jedes ist-nicht sein Gegentheil*, *a ist-nicht nicht-a*, *a* — (— *a*). In den gewöhnlichen Darstellungen der Logik redet man bloss von der negativen Gültigkeit des *principium contradictionis*, hätte es aber nicht bejahige Gültigkeit, d. h. gäbe es nichts wahrhaft Entgegengesetztes, so gäbe es ja kein *non-a*, kein *Nicht-a*, und das *principium contradictionis* könnte dann auch nicht verneinig gelten *). — Zweitens ist unter dem allgemeinen Denkgesetze der

*) Der Verfasser wollte die Lehre vom Widerspruche für den Druck neubearbeiten, besonders noch den Satz ausführen: Von jedem endlichgliedigen Satze *(in terminis finitis)* gilt, und gilt auch nicht, dessen widersprechender, (eigentlich: gegenheitlicher, nach allen Hinsichten und Arten der Gegenheit,) Satz. — Die Sophisten ahnten diesen Satz, ohne ihn aber zu verstehen, da ihnen die Wesenschauung fehlte; darum konnte *Sokrates*, der tiefer blickte, sie widerlegen. Auch *Hegel* entwickelte diesen Satz. Eine kurze Ausführung durch *Krause* s. in den *Vorless. üb. d. reine Philosophie d. Geschichte*, S. 511, und in seinem erst später erscheinenden Handbuche der Logik. (Vergl. auch hier die Anmerkung zu S. 124). Anm. d. H.

Gegenheit zunächst noch enthalten: *das Denkgesetz der Bestimmtheit alles Denkbaren*, wonach alles Wesenliche nach allen Wesenheiten ein Bestimmtes ist, nur Diess ist, was es ist, diess aber allseitig bestimmt ist; also das sogenannte *principium determinationis per omnia praedicata.* Die Anwendung dieses Princips der allseitigen Bestimmtheit hebt aber die Unbestimmtheit der Gedanken auf, und die Verworrenheit und Vermengtheit des Verschiedenen, dass die Gedanken nicht wag sind, nicht schwankend, sondern nach allen Wesenheiten des Gedachten bestimmt. In der Vereinigung des Principes der Identität mit dem Principe des Widerspruches ergiebt sich auch der verneinige Grundsatz, dass Dasjenige, was ununterscheidbar ist, in aller Hinsicht Eins und Dasselbe ist, also auch die Zweiheit nicht ansich haben kann. — *Leibnitz* nannte diesen Satz das *principium identitatis indiscernibilium*, worin der Grund gefunden werde, dass es nicht zwei Dinge giebt, welche ganz ununterscheidbar wären, z. B. zwei Sandkörner, zwei Eier, zwei Blätter desselben Baumes, zwei Menschen *). — Drittens ist unter dem Denkgesetz der Gegenheit auch noch enthalten: *das Denkgesetz der Aehnlichkeit alles Denkbaren*, das *principium analogiae.* Denn ähnlich ist Das, was bei der Verschiedenheit dennoch mit einem Andern Wesenliches gemeinsam hat, wonach es mit dem Andern übereinstimmt. Daher man diess Princip auch nennt das Denkgesetz der Uebereinstimmung. Dass aber alles Entgegengesetzte sich ähnlich ist, wird wissenschaftlich darin erkannt, dass alles Wesenliche in Wesen, d. i. in Gott, ist, also auf eigne Weise die gleichen Wesenheiten an sich hat, also darin mit Allem übereinstimmt. Die Aehnlichkeit aber alles Denkbaren ist eine doppelte, die wir hier unterscheiden müssen. Zuförderst die Aehnlichkeit in dem rein Gemeinsamwesenlichen, wonach zwei unterschiedene Gegenstände sich völlig entsprechen. Z. B. die gerade Linie und die krumme Linie sind sich ähnlich in ihrer gemeinsamen Wesenheit, bestimmte Länge mit bestimmter Richtung zu seyn; insofern fällt ihr Gedanke zusammen, sie sind congruent. Daher nennt man auch diess bestimmte *Princip der Aehnlichkeit* das *principium congruentiae.* Zweitens aber ist die Aehnlichkeit selbst an der Verschiedenheit als Verschiedenheit, sie ist Gegenähnlichkeit, wonach verschiedene Dinge in ihrem Innern auf ähnliche Weise bestimmt und gebildet sind. Denken wir z. B. Leib und Geist, so sind beide vollständig gegenähnlich; jeder Thätigkeit des Geistes entspricht eine Thätigkeit des Leibes, und umgekehrt. Oder denken wir z. B.

*) Siehe: *Leibnitii* principia philos. more geometrico demonstrata, auctore *Hanschio* (1728, p. 26). Anm. d. V.

das Verhältniss des Männlichen und des Weiblichen in den Naturgebilden, so sind Beide, als solche, sich durch und durch entgegengesetzt, aber gegenähnlich, d. h. alle Glieder der Entgegensetzung entsprechen einander wechselseits. Dadurch nun, dass alles Denkbare gegenähnlich ist, ist auch Alles für einander bestimmt in vorausbestimmter Uebereinstimmung, weil sich die ähnlichen Theile einander entsprechen. Daher nennt man das *Princip der Gegenähnlichkeit des Verschiedenen* gewöhnlich das *principium parallelismi et harmoniae praestabilitae*, (der vorausbestimmten Harmonie). Diess nun sind die vorwaltenden untergeordneten Denkgesetze unter dem Denkgesetze der Gegenheit.

Jetzt haben wir noch kurz ebenso zu betrachten die vorwaltenden besonderen Denkgesetze, die in dem *Denkgesetze der Vereinheit* enthalten sind, in dem *principio syntheseos*. — Da zeigt sich zuförderst das *Denkgesetz der Bedingheit oder Bedingtheit (principium conditionalitatis)*. Denn *Alles*, *was irgend unterschieden ist*, *bestimmt sich wechselseits*, *ist in derjenigen inneren Bestimmtheit mit dem Andern verbunden*, *dass Eines nicht seyn kann ohne das Andre*, *dass Eines nur ist mit dem Andern zugleich*, d. h. dass Eines das Andre bedingt. — Zweitens: *Alles, was mit einander wesenhaft vereint ist*, *bestimmt sich wechselseits in dieser Vereinigung*. Z. B. der Leib bestimmt in der Vereinigung mit dem Geiste den Geist, und der Geist umgekehrt bestimmt in eben dieser Vereinigung auch den Leib; oder wenn im chemischen Processe zwei verschiedene Stoffe wesenhaft verbunden werden, wie Metall und Säure, so bestimmt in dieser Vereinigung das Metall die Säure, und umgekehrt die Säure das Metall, und Jedes wird in der Erscheinung umgeändert durch das Andre. Diess giebt das *Princip der Wechselbestimmung in der Vereinigung (principium influxus mutui* oder *principium commercii mutui*.

Endlich drittens: *Alles*, *was ist*, *ist in und durch Wesen so vereint*, *dass es eben an und in einander ist*, *indem zuhöchst Alles Bestimmte an oder in Gott ist*. Diese Wesenheit heisst aber *Grund*, *Grundheit*. Daher ergiebt sich hier drittens das *Grundgesetz der Grundheit* oder *des bestimmenden Grundes (principium rationis determinantis)*, welches so ausgesprochen wird: *es ist nichts Bestimmtes ohne bestimmenden Grund*. So druckte man diess Denkgesetz noch bis auf *Leibnitz* aus. Da man bei *Leibnitz* und *Wolf* einwandte, dass dadurch der Gedanke der menschlichen Freiheit aufgehoben würde, so setzte man dafür folgenden Ausdruck: *principium rationis sufficientis*, *das Princip des zureichenden Grundes*. Diess ist aber eine schlechte Bezeichnung, weil es sich von selbst versteht, dass jeder Grund für sein Begründetes zureicht.

Diess nun sind zugleich alle Gesetze, die in der bisherigen formalen Logik aufgestellt sind, die wir aber hier als in dem Einen Denkgesetze *) untergeordnet, und jedes an seiner wissenschaftlichen Stelle erkannt haben.

Von den Functionen des Denkens.

Indem nun der wissenschaftbildende Geist, der in gesetzmäfsiger Methode fortschreitet, durch stetige Anwendung des Einen Denkgesetzes die Wissenschaft bildet, und immer weiter in die Tiefe der Wahrheit forscht, muss sich auch seine denkende und erkennende Thätigkeit als solche gesetzmäfsig wirksam beweisen, d. h. der wissenschaftforschende Geist muss auch stetig *alle Grundverrichtungen oder Functionen des Denkens* **) anwenden. Diese haben wir nun zwar oben, bei der Betrachtung der denkenden Thätigkeit schon vorläufig anerkannt, hier aber müssen wir diese Erkenntniss der Grundverrichtungen des Denkens noch weiter bestimmen, und hier vermögen wir auch, diess zu leisten, weil schon das Princip der Wissenschaft anerkannt ist, und auch die Idee der Wissenschaft bereits im Allgemeinen entwickelt worden ist. Unsre Thätigkeit des Denkens ist ansich Eine untheil-

*) Die Einsicht in den Gliedbau der Denkgesetze giebt uns *vor* der Selbeigenschauung *(Intuition)* und Schauvereinbildung *(Construction)* die Gewissheit, dass jeder Gegenstand ansich sich so befindet, so *weset* und *ist*, wie es der Gliedbau des Denkgesetzes aussagt; mag ich nun dahin kommen, die Erkenntniss desselben bis dahin auszubilden, oder nicht. Wir sehen so in's Herz, in den innersten Kern aller Wesen und Wesenheiten, indem wir sie also, dem Denkgesetzgliedbau gemäss, an und in Gott erkennen. — Somit ist diese Einsicht in den Gliedbau des Denkgesetzes auch die höchste Grundlage des *schauenden (des wissenschaftlichen) Glaubens*, der schauenden Gottinnigkeit und Gottvereinheit, — der Religion; der stets sich eigenschöner erfüllenden Gottähnlichkeit. — Was ich auch Unvollkommnes, Schlechtes, Böses in diesem Erdenleben schaue, erlebe, was mir immer begegnet, wie hart, wie ungerecht, wie verderblich es mir immer seye: es ist gewiss, dass es dem ewigen Gesetzgliedbau des Wesens, Seyns und Lebens, — welches auch der ewige Denkgesetzgliedbau ist, — gemäss also seye und sich begebe. Womit Stille, Ruhe, Friede in Geist und Gemüth einzieht, das Murren verstummt, der Zweifel erlöscht. — Und so ist, Was wahre Wissenschaft lehrt, auch das Lebennützlichste, Lebenwirksamste, Lebenweckendste, (das erstwesenlich Praktische; — nicht Grübeln der Schule, sondern Bekräftigung des eigenguten und schönen, gottähnlichen Lebens. — Wohl Dem, Wer das Denkgesetz erkennt, danach denkt und forscht, aber auch es zu Herzen nimmt und danach lebt!

Stelle aus einem andermaligen Vortrage Krause's.

**) In diesen Vorlesungen ist bei Verdeutschung der beiden Wörter: *Functionen* und *Operationen*, der Sprachgebrauch des Abrisses beibehalten, obwohl *Krause* später (vergl. die Vorles. üb. d. Syst.) es passender fand, *Grundfunctionen* durch: *Grundthätigkeiten* zu geben, *Grundoperationen* aber durch: *Grundverrichtungen*. Anm. d. H.

bare; sie erweist sich aber in verschiedenen Hinsichten verschieden, d. i. sie enthält mehre unterschiedene Grundverrichtungen oder Functionen, welche wir sogleich wieder auffinden können, wenn wir den Verlauf des Denkens nochmals betrachten. Soll Etwas gedacht oder erkannt werden, so muss der Geist zuförderst hinmerken, hinblicken, er muss darauf hinsehen oder reflectiren. Die erste Grundverrichtung des Denkens ist also *Hinmerken*, *Reflectiren*. Der Eine ursprüngliche Gegenstand aller Reflexion ist das Princip: *Wesen*, *Gott*; der nächste Gegenstand für jeden endlichen Geist, worauf er hinmerkt, ist er sich selbst: Ich. Während nun irgend ein bestimmter Gedanke fortgebildet wird, muss auch das Reflectiren fortgesetzt werden, das Hinmerken, Hinsehen muss stetig seyn, es muss ein Aufmerken seyn, mithin ist das Hinmerken selbst als stetig fortgesetztes: *Aufmerksamkeit (attentio)*. Indem nun der denkende Geist auf einen Gegenstand hinmerkt oder reflectirt, ersieht er ihn, erfasset ihn, erschauet ihn, versteht sich, wenn der Gegenstand in seinem geistlichen Gesichtkreise liegt, in seinem intellectualen Horizonte ist. Z. B. Wer auf sich selbst reflectiret, Der ersieht sich hernach, erschauet sich, erfasset sich. Also ist ferner unsre denkende Thätigkeit zweitens zugleich *Erschauen* oder *Erfassen*, *Percipiren* oder auch *Appercipiren*. Der erstwesenliche Gegenstand unsres Erschauens oder Erfassens ist: *Wesen* oder *Gott*; der nächstwesenliche: Ich, und Alles, was weiter erfasst wird, ist ansich in Wesen enthalten. Sofern nun das Erfassen des Gegenstandes geistlichen Erfolg hat, ist Wissen gebildet, ist das Denken befriedigt, denn es ist kein weiteres Hinmerken erforderlich, und insoweit kein weiteres Erfassen. Da aber unser Geist endlich ist, und, wie oben gezeigt wurde, jeder Gegenstand des Erkennens eine unendliche Aufgabe für das Denken ist, so entspringt eben in dem Erschauen des Geistes die Aufforderung zu einer dritten Verrichtung des Denkens, die erfasste Schauung weiter zu bestimmen, tiefer einzudringen in den zu erkennenden Gegenstand. Daher ist die dritte Verrichtung des Denkens das *Schaubestimmen*, oder das *Determiniren*; durch diese Verrichtung des Denkens — das Determiniren, das gesetzmäfsige Weiterbestimmen der Schauung — wird das endliche Erkennen eigentlich gebildet; durch Determiniren schreitet der Geist in die Tiefe der Wissenschaft ohne Ende fort. Also müssen wir hier nun die untergeordneten Theilverrichtungen betrachten, welche sich an dem Determiniren, an der Weiterbestimmung der Erkenntniss, finden. Diese Betrachtung aber ist noch nicht angestellt worden, weil sie dort weniger verständlich gewesen seyn würde.

Drei untergeordnete Verrichtungen (Functionen) sind es, worin die Determination besteht. Die *erste* ist die *Ableitung (deductio)*, wonach jeder Gegenstand der Erkenntniss nach seiner reinen und ganzen Wesenheit in seinem Grunde erkannt wird, ohne dass der Gegenstand noch als solcher geschaut wird. Z. B. wenn in der Naturwissenschaft nach dem Naturgesetze abgeleitet wäre, dass die elastischen Körper, wenn gereizt, in eine schwingende (vibrirende) Bewegung gerathen müssen, so wäre der Begriff des Schalles *deducirt*, *abgeleitet*; Das kann der Geist fassen, ohne dass er noch weiss, dass die Empfindung des Gehörs die Wahrnehmung dieses Deducirten ist, ohne dass der Geist noch unmittelbar die Sache selbst schaut; die reine Wesenheit des Schalles, deductiv, kann auch ein Tauber verstehen, und könnte sogar eine wissenschaftliche Theorie davon entwerfen. Aber *zweitens*, das Abgeleitete oder Deducirte muss in seiner eignen Wesenheit geschaut werden, es selbst, wie es ist, selbwesenlich. Daher muss die zweite Verrichtung hinzukommen, die *Selbeigenschauung*, die *Intuition*, gewöhnlich *Anschauung* vorzugweise genannt. Also Wer den Schall deductiv erkannt hat, Der kann, wenn er ein gesundes Gehör hat, diese Vibration auch selbeigenschaun, in ihrer eigenthümlichen Wesenheit wahrnehmen, oder, um es an dem Beispiel des Geometers zu erläutern, gesetzt, ein Geometer hat eine Gleichung für eine krumme Linie analytisch vor sich, so ist Das die deductive Erkenntniss der krummen Linie, nun aber schaut er auch den Raum, und vollzieht nun, Was in der Gleichung gefordert wird, dann tritt nach und nach die Selbeigenschauung vor den Geist, er intuirt diesen Gegenstand. Wenn nun ein Gegenstand der Erkenntniss abgeleitet ist und selbeigengeschaut ist, dann geht erst die wissenschaftlich vollständige Ausbildung der Erkenntniss vor sich, dann wird erst die Determination vollendet, dann erfolgt *drittens* die *Schauvereinbildung*, die sogenannte *Construction*.

Wenn der Gegenstand der Betrachtung nach seiner Alleineigenwesenheit in Erkenntniss abgeleitet, d. h. deducirt ist, und 30.
wenn er dann auch an sich selbst in unmittelbarer Schauung erfasst, wenn er intuirt ist, alsdann werden diese beiden Schauungen vereint und wechselseits durcheinander bestimmt, sie werden beide vereingebildet in Eine Schauung. Desshalb nenne ich diese dritte untergeordnete Function die *Schauvereinbildung*. Diese Thätigkeit des Geistes wird am leichtesten erläutert durch die mathematische Wissenschaft, insonderheit durch die Geometrie, weil die Fortbildung der mathematischen Wissenschaft vor Jahren schon nach diesen drei genannten Momenten geleistet worden ist.

Ich will daher die Construction durch ein einfaches geometrisches Beispiel zu erläutern suchen. Wenn erkannt worden ist, dass der Raum in sich enthält *eine Grenze von einfacher Erstreckung* und diess deducirt worden ist, und wenn nun in unmittelbarer Schauung erkannt worden ist *die Linie*, so wird alsdann gefunden, dass dieses an sich selbst Intuirte Dasjenige ist, welches deducirt worden ist, und es wird nun *constructiv* erkannt, *dass die Linie diejenige innere Raumgrenze ist die nur Eine Erstreckung hat*. Nachdem nun so im Allgemeinen der Begriff der Linie construirt ist, schreitet man weiter fort in der Deduction und der Intuition, man determinirt nun diese Erkenntniss der Linie weiter. Wenn man also bedenkt, *dass Alles*, *was ist*, *einen Inhalt und eine Form hat*, so entspringt daraus die deductive Behauptung, *dass auch die Linie einen Gehalt und eine Form hat*, dass also *der Gehalt der Linie* ihre *Ausdehnung* seyn wird, und *die Form der Linie* die *Art der Ausdehnung*. Sieht man nun auf das Intuirte, auf das an sich selbst Geschaute, dabei hin, so findet man, dass der *Inhalt der Linie* als *Länge* angeschaut wird, und die *Form der Linie* als *bestimmte Richtung*. Nun ist die Construction schon um einen Schritt weiter fort gebildet, man weiss nun: *die Linie ist eine einfache Ausdehnung*, *d. i. Länge mit bestimmter Richtung*. Von hier an geht nun die Determination ebenso weiter fort in die Tiefe, indem man nun die innere Artverschiedenheit der Linie bestimmt. Zuförderst also, deductiv, wird gedacht, *dass die Linie in sich dann auch verschieden seyn kann und nur dadurch, dass ihr Inhalt oder Gehalt der Form nach verschieden ist, und zwar so, dass die Form entweder immer dieselbe bleibt oder immer eine andre wird.* Sieht man nun auf das innere Bild der Linie hin, auf die Intuition der Linie, so findet man, *dass diejenige Linie deren Form*, *d. i. deren Richtung immer dieselbe ist*, *die gerade Linie ist*, und *das andre Glied* der deductiven Eintheilung der Linie, *deren Form immer eine andre ist*, weiset sich in der Anschauung aus als *krumme Linie*. Hiemit ist nun ein dritter Act der Construction vollendet, von wo aus die Determination immer weitergeht, ganz auf dieselbe Weise, indem man nun ebenso betrachtet das bestimmte Wesenliche der geraden Linie, dann der krummen Linie, indem man immer hinsieht, wie das *Abgeleitete* in der *Anschauung* sich ausweist, und dann Beides *vereinbildet*. Auf solche Weise wird die ganze Geometrie gebildet, aber ganz auf diese Art überhaupt eine jede Wissenschaft, und es ist eine wesenliche Eigenthümlichkeit der neuzeitigen oder modernen Philosophie, dass diese drei Theilfunctionen der Determination in Bestimmtheit erkannt worden sind, und dass nun auch die philosophische Wissenschaft durch Deduction, Intuition

und Construction gesetzmäfsig stetig in die Tiefe weitergebildet werden kann.

Also die *Grundfunctionen* des Denkens sind:

Hinmerken,
(Reflectiren).

Erschauen,
(Percipiren). *)

Schaubestimmen,
(Determiniren).

Ableiten,
(Deduciren).

Selbeigenschauen,
(Intuiren).

Schauvereinbilden,
(Construiren).

Indem nun der denkende Geist gemäss den Denkgesetzen mittelst der Grundthätigkeiten des Hinmerkens, des Erschauens und des Schaubestimmens seine Erkenntniss weiterbildet, wendet auch der denkende Geist zugleich die oben erkannten drei Grundwerkthätigkeiten an, welche durch die Wesenheit des Erkannten selbst bestimmt sind, d. i. die *Operation des Selbschauens* oder *Begreifens*, dann die des *Verhaltschauens* oder *Urtheilens*, endlich die des *Schauens der Verhältnisse der Verhältnisse*, und darin die des *Schliessens.* Daher gestaltet sich das Ganze der menschlichen Erkenntniss als ein Organismus von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen. Nun haben wir oben diese drei Grundoperationen, eine jede für sich, ausführlich betrachtet, hier aber muss nun zu den oben geleisteten Betrachtungen noch Diess hinzukommen, dass wir erkennen, nach welchen Gesetzen alles unser Denken und Erkennen ein Gliedbau oder Organismus ist von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen.

Von unserm Denken und Erkennen, sofern es ein Gliedbau von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen ist.

Zuförderst also lassen Sie uns darauf hinsehen: *wie alles unser Denken und Erkennen ein Ganzes ist von Selbschaunissen oder Begriffen.* In dieser Hinsicht haben wir gefunden, dass in Einem Selbschaunisse: *Wesen*, alle andern Selbschaunisse und Begriffe enthalten sind, zu oberst die Selbschaunisse und Begriffe von *Wesen-als-Urwesen*, *Vernunft*, *Natur* und *Menschheit*; dann *die obersten Wesenheitbegriffe* oder *Kategorien*, die wir bis auf eine gewisse Grenze entfaltet haben. Wir haben also dadurch eine

*) Die Theilwesenheiten dieser beiden ersten Grundverrichtungen siehe oben S. 69 — 73. Anm. d. H.

allgemeine Einsicht darüber gewonnen, wie das Ganze unsres Erkennens ein Gliedbau (System) von Selbschaunissen und Begriffen ist, und in dieser Hinsicht haben wir das Nähere gefunden, dass die Selbschaunisse in- und untereinander und zugleich nebeneinander enthalten (coordinirt und subordinirt) sind. Dadurch ist nun auch die Einsicht begründet, wie irgend ein bestimmter Begriff, welcher es seye, als ein bestimmtes Glied des ganzen Systems der Begriffe bestimmt und erkannt werden könne.

Von der Definition.

Darauf lassen Sie uns also zunächst hinsehen: *auf welche Weise irgend ein bestimmter Begriff bestimmt werde*, oder: *wie ein Begriff definirt werden könne.* Eine Begriffbestimmung also oder sogenannte Definition enthält die Erkenntniss des Wesenlichen des Begriffes selbst; aber das Wesenliche eines Begriffes ist ein bestimmtes Allgemeinwesenliches, Ewigwesenliches und Nothwendiges. Eine Begriffbestimmung ist also die Schauung oder Erkenntniss eines bestimmten Allgemeinwesenlichen. Jeder endliche Begriff ist an, oder in einem andern enthalten, welcher also das Höher-Allgemeinwesenliche ist, welches der zu bestimmende Begriff in weiterer Bestimmtheit ist; daher besteht, insofern, jede Begriffbestimmung in zwei Momenten, einmal in der Angabe des höheren Allgemeinwesenlichen, als eines höhern Gattungbegriffs *(genus altius s. proximum)*, dann in der Angabe der weiteren Bestimmtheit, wonach das höhere Allgemeine dieser zu bestimmende Begriff ist, das ist: Angabe des alleineignen Allgemeinwesenlichen (der *differentia specifica s. characteristica*). — Z. B. der Begriff: *gerade Linie*, hat mit dem nächsthöheren Begriff: *Linie*, Das gemeinsam, dass die gerade Linie *Länge* ist *mit bestimmter Richtung*. Aber dieser Begriff hat auch ein, ihm ganz allein wesenliches, Eigenthümliches, wodurch er von allem Andern, was ist, unterscheidbar ist, dass nämlich *diese Länge in unveränderter Richtung* sey, immer dieselbe Richtung habe. Wenn ich also von diesem Begriffe erkenne: erstlich dasjenige Allgemeinwesenliche, welches der nächsthöhere Begriff mit ihm gemeinsam hat, und wenn ich zweitens erkenne dasjenige Wesenliche dieses Begriffs, was ihm lediglich allein zukommt, was ihm allein eigen ist, so habe ich die beiden Forderungen einer Begriffbestimmung oder Definition davon erfüllt. Denn ich erkenne nun das ganze Wesenliche dieses Begriffs. Denn die gerade Linie ist weiter nichts, als Länge mit immer einerlei Richtung. Ich erkenne aber auch zweitens genau die Stelle, welche diesem Begriff im System aller Begriffe zukommt, denn ich habe ihn untergeordnet unter sein nächsthöheres Ganzes. Kenne ich dem-

nach die Stelle, welche der nächsthöhere Begriff einnimmt, im Ganzen der Begriffe, so erkenne ich auch die Stelle, welche der definirte Begriff einnimmt. Daraus ergiebt sich also, dass jede Begriffbestimmung oder Definition aus zwei Hauptstücken besteht. — Sehen wir nun gerade darauf hin, Was zur *Vollkommenheit einer Begriffbestimmung* erfordert wird, so findet sich: dass eine Definition nur dann vollendet ist, wenn die ganze Wesenheit des zu definirenden Begriffs erkannt wird, nicht aber bloss eine einselne charakteristische Eigenschaft. Da wir nun aber von vielen Begriffen ihre ganze Wesenheit noch nicht erkennen, so entspringt daraus die Nothwendigkeit für den endlichen Geist indessen theilweise oder particulare Definitionen zu bilden oder anzuwenden. Ich will diesen Unterschied der *ganzwesenlichen, oder totalen,* und der *theilweisen oder particularen Definition* durch ein Beispiel erläutern. Wenn ich z. B. den Kreis definire: *der Kreis ist diejenige krumme Linie, deren Krümmung gleichförmig ist,* so ist Diess eine ganzwesenliche, vollwesenliche, vollkommene, Definition. Denn die Kreislinie ist weiter Nichts, als das Angegebene, und alle ihre weiteren Eigenschaften werden abgeleitet und demonstrirt aus der Gleichförmigkeit ihrer Krümmung; es ist hier auch der nächsthöhere Begriff angegeben: krumme Linie, wozwischen kein mittlerer Begriff ist. Demnach ist diese Definition absolut vollkommen. Wenn ich aber den Kreis so definire, wie *Euklides*: *der Kreis ist diejenige Linie, deren alle Puncte von einem Puncte gleichweit absind,* so ist Diess eine ganz richtige Definition, denn keine einsige andre krumme Linie hat diese Eigenschaft, dass alle ihre Puncte von Einem Puncte gleichweit abstehen. Aber diese Definition hat wesenliche Unvollkommenheiten, sie ist nicht ganzwesenlich, sondern theilwesenlich, particular. Denn die ganze Wesenheit des Kreises: *gleichförmig krumm zu seyn,* ist darin garnicht erfasst, sondern nur eine untergeordnete Eigenschaft des gleichweiten Abstandes vom Mittepuncte. Diese Eigenschaft ist noch dazu keine innere Eigenschaft der krummen Linie selbst, sondern eine Beziehung nach aussen ist darin ausgedruckt; es ist also diese Definition particular, bloss relativ, und bloss nach aussen relativ. Ferner, es ist das nächsthöhere *genus* garnicht angegeben, weil gesagt wird: der Kreis ist *die Linie,* deren alle Puncte von einem Puncte gleichweit abstehen; es wird aber nicht gesagt: der Kreis ist *die krumme Linie;* also hat diese Erklärung auch noch die Unvollkommenheit, dass sie den nächsthöheren Begriff: *krumme Linie,* überspringt, und gleich aufsteigt zu dem Begriff: *Linie,* dass also *per saltum* definirt wird, wie man sagt. Aber desshalb ist diese Definition nicht unrichtig, oder zu verwerfen. Denn das angeführte Merkmal des

gleichen Abstandes vom Mittepuncte ist allerdings eine *differentia specifica*, die nur an der krummen Linie sich findet, daher konnte *Euklid* auch durch diese Definition den Anfang der Theorie des Kreises recht gut zustandebringen; und er hat diese Definition mit Absicht so eingerichtet, so mangelhaft sie ist, weil in seinen Schriften von krummen Linien garnicht sollte die Rede seyn *als* krummen Linien; und weil nun überhaupt das Alleineigenwesenliche eines jeden Begriffs gar vieles Besondere an sich hat, aus gar vielen unterscheidenden Wesenheiten besteht, *so ist offenbar, dass von jedem Begriff unendlichviele richtige Definitionen möglich sind*, sobald man nur irgend eine charakteristische Wesenheit auffasst, welche Definitionen alle wissenschaftlichen Werth haben. Es ist aber zugleich ebenfalls klar, *dass es von jedem Begriff nur Eine ganzwesenliche Definition giebt*, welche die eigentlich vollendet wissenschaftliche ist.

Aus dem soeben Erklärten lassen sich nun alle die gewöhnlich angeführten *Grundgesetze der Definition* ersehen und beurtheilen, wovon ich die vornehmsten jetzt erwähnen will. Die *erste Forderung* ist: *das Zu-Definirende darf nicht wieder in der Definition vorkommen (terminus definitus non debet ingredi definitionem)*, denn wäre Diess, so erführe man ja nicht, Was das Zu-Definirende ist, es würde Dasselbe durch Dasselbe erklärt, *idem per idem*, wie man sagt. Z. B. es soll definirt werden der Begriff: *Grund*, da sagt man gewöhnlich: der Grund von Etwas ist Dasjenige, wodurch dieses Etwas ist. Damit erfährt man aber garnichts, denn es ist *idem per idem* definirt; man hat nur ein andres Wort eingeschoben anstatt *Grund*, d. i. das Wort: *durch*, welches synonym ist mit *Grund;* oder wenn man den Raum definiren soll, und man sagt: der Raum ist die Form, wonach das Körperliche neben- und miteinander ist, hier ist *idem per idem* erklärt; weil man dann das Wort: *neben*, schon räumlich versteht. Eine *zweite Forderung* ist: *eine Definition muss das nächste genus angeben, (definitio non debet involvere saltum, non debet definire per genus remotum sed proximum).* Diese Forderung ist nur zumtheil gegründet; sie ist wahr von der ganzwesenlichen vollkommenen Definition, sie ist aber falsch, wenn sie ganz allgemein genommen wird; denn es geschieht sehr oft, dass wir den Gliedbau der Begriffe noch garnicht hinlänglich kennen, um den nächsthöheren Begriff anzuzeigen, dann haben wir doch schon Etwas gewonnen für die Bestimmung des Begriffs, wenn wir irgend einen höheren in's Bewusstseyn bringen, wie die vorhin erwähnte Definition des Kreises des *Euklides* zeigt. Beiweitem die meisten Definitionen des vorwissenschaftlichen Bewusstseyns erklären durch entfernte Gattungbegriffe, und nicht durch die

nächsten. Eine *dritte Forderung* ist: *eine Definition muss ihrem Definito angemessen seyn, sie darf nicht enger, sie darf nicht weiter seyn.* Diese Forderung wird erfüllt, wenn man das ganze charakteristische Merkmal des Zu-Definirenden in's Bewusstseyn bringt, keineswegs aber eine wesenliche Bestimmniss weglässt. Wenn z. B. das *Recht* definirt wird: als die moralische Befugniss, etwas zu thun oder zu lassen, so ist diese Erklärung zu weit, weil es auch Befugnisse giebt, die nicht Rechtsbefugnisse sind. Die oben erwähnte Begriffbestimmung des Rechtes durch *Kant*, ist dagegen zu eng. — Auch kann eine Definition in der einen Hinsicht zu *eng*, in einer andern aber zu weit seyn; z. B. die Definition des Rechtes von *Hegel*; oder wenn man das Recht erklären wollte, als das Vermögen, äusserlich etwas zu thun oder zu lassen. Endlich fordert man *viertens* noch: *eine Definition darf nicht verneinend seyn, (ne sit definitio negativa).* Diese Forderung ist wiederum nur zumtheil gegründet, sie gilt von der ganzwesenlichen Definition, aber sie gilt nicht im allgemeinen. Denn sehr oft geschieht es in unserm endlichen Bewusstseyn, dass wir die bejahige Beschaffenheit eines Begriffs garnicht kennen, wohl aber schon vermögen, ihn verneinend zu bestimmen. Dann können ganz richtige, bloss negative Definitionen gemacht werden, welche für die Forschung grossen Werth haben. Z. B. es hat Jemand wohl die unbestimmte Anschauung einer krummen Linie, erkennt auch, dass sie eine Linie ist, auch dass sie nicht eine gerade Linie ist, aber er weiss noch nicht, worin ansich die Krümmung selbst besteht, dann kann er die krumme Linie indessen so definiren: die krumme Linie ist die nicht-gerade Linie. Ebenso wenn wir dem Ich alles Das entgegensetzen, was nicht Ich ist und sagen z. B.: die Natur ist das Nicht-Ich, wie *Fichte* die Natur definirt, so ist die Definition lediglich verneinend, doch aber ist sie richtig, aber freilich alle bloss verneinenden Definitionen gewähren keine Einsicht in das Zu-Definirende selbst, und müssen daher durch weitere Betrachtung in positive Erklärungen umgewandelt werden. Wird bloss die Bedeutung eines Wortes erklärt, so ist es eine blosse *Worterklärung.* Wo eine Definition gebildet werden soll, da muss der schon in gewisser Hinsicht bestimmte Gedanke des zu definirenden Begriffes schon daseyn, nur die vollwesenliche, und zwar die Alleineigenwesenheit des zu definirenden Begriffes genau enthaltende, Bestimmtheit wird erst noch gesucht. Wäre bloss ein Wort statt eines zu definirenden Gliedes, in Gedanken da, so fände gar die Aufgabe, und die Möglichkeit einer Definition, nicht statt. — Jede Worterklärung aber setzt schon die Definition voraus; denn eben dadurch wird die Bedeutung des Wortes erklärt, dass man die Definition der Sache ihm beisetzt.

Von der Division.

81. Alle unsre Begriffe auch, sofern sie Theile der Wissenschaft sind, sind Ein Gliedbau, Ein systematisches Ganzes. Soll diess erkannt werden, so fordert die Methode des Denkens zuerst, *dass ein jeder Begriff in seiner Bestimmtheit geschaut werde*, dass er bestimmt, definirt, werde. Aber das zweite Erforderniss der Methode ist, *dass alle Begriffe in ihrem systematischen Verhältnisse erkannt werden, wie sie einander untergeordnet und nebengeordnet oder beigeordnet sind.* Dem Verhältnisse der Unterordnung nun gemäss ergeben sich in Einem bestimmten Begriffe nach dem Gesetze der Gegenheit oder Entgegensetzung mehre Begriffe, die nebeneinander enthalten sind. Es ist also insofern der höhere Begriff in die ihm untergeordneten, subordinirten, Begriffe *getheilt.* Der höhere Begriff ist *das Einzutheilende*, der *terminus dividendus* oder das *membrum dividendum*, und die untergeordneten Begriffe sind *die Glieder der Eintheilung des Begriffs*, die *membra dividentia seu divisa.* Demnach ist es eine wesenliche Verrichtung der methodischen Weiterbildung der Wissenschaft, die erkannten Begriffe nach innen einzutheilen, und diesen Gegenstand, *die Eintheilung, Division*, haben wir also zunächst zu betrachten.

Diejenigen Begriffe, welche in einem Höheren enthalten sind, haben das Allgemeinwesenliche des Höheren an sich, sie enthalten es aber in einer weiteren Bestimmtheit, in einer innern Determination, durch welche Bestimmtheit die Glieder der Eintheilung einander entgegengesetzt sind und sich ausschliessen. Wenn z. B. der Begriff: *Linie*, eingetheilt werden soll, so ist zuerst zu erfassen das Allgemeinwesenliche der Linie: *Länge mit Richtung.* Nun muss diess Allgemeinwesenliche des einzutheilenden Begriffs: Linie, auf entgegengesetzte Art weiter bestimmt werden. Diess geschieht nun, indem bestimmt wird, dass die Richtung entweder immer dieselbe, identisch, oder dass sie immer eine andre, eine stetig veränderte ist. So finde ich also, dass unter dem Begriff: *Linie*, durch die innere entgegengesetzte Weiterbestimmung der allgemeinen Wesenheit der Linie enthalten sind die eingetheilten Begriffe oder *membra divisa*: *gerade Linie* und *krumme Linie.* Was nun mit dem Begriff: Linie, geschehen ist, Das kann nun auch weiter methodisch vorgenommen werden mit diesen beiden Gliedern der ersten Theilung. Es kann also die Aufgabe gemacht werden, sowohl die gerade Linie, als auch die krumme Linie weiter einzutheilen in innere Untertheilungen *(subdivisio).* Wenn nun soll die gerade Linie innen getheilt werden, so muss das Allgemeinwesenliche derselben unendlich auf entgegengesetzte Weise bestimmt werden. Nun aber ist der Begriff der geraden

Linie dieser: dass ihre Richtung eben niemals anders bestimmt wird, sondern immer dieselbe bleibt; also kann dieser Begriff nicht weiter eingetheilt werden, es giebt keine Arten von gerader Linie, weil nämlich im Begriff der geraden Linie alle Verschiedenheit geläugnet und ausgeschlossen ist. Hier bricht also die Eintheilung ab. Aber wenn nun der Begriff der krummen Linie eingetheilt werden soll, so muss das Allgemeinwesenliche der krummen Linie auf entgegengesetzte Weise bestimmt werden. Diess geht nun, weil nämlich die Richtung der krummen Linie stetig änderlich gedacht ist, am Aenderlichen aber ist Verschiedenheit. Wenn also gedacht wird, dass die stetig änderliche Richtung der krummen Linie immer auf dieselbe Weise verändert wird, in gleichförmiger Krümmung, so haben wir den Begriff der Kreislinie. Wenn aber dagegen die Krümmung einer krummen Linie immer auf andre Weise verändert wird, so haben wir eine änderliche krumme Linie, z. B. eine Spirlinie, oder eine Eilinie. Diese sind krumm, aber immer auf andre Weise krumm. Hier haben wir also zwei *membra subdivisa*, zwei Glieder der zweiten Eintheilung des Begriffs: Linie. Wenn nun zu einer dritten Eintheilung soll geschritten werden, zu einer *subsubdivisio*, so müssen wieder diese Glieder innerlich entgegengesetzt bestimmt werden. Bei der Kreislinie nun geht diess wieder nicht an. Denn da ihre Wesenheit die Einerleiheit ist der Krümmung, so kann nicht auch Verschiedenheit daran stattfinden. Es giebt also gar keine verschiedene Arten der Kreislinie. Aber bei dem andern Gliede der *subsubdivisio*, bei der änderlichen krummen Linie, geht Das an, denn diese Aenderung kann wieder entweder dieselbe seyn, oder immer eine andre. Daher erhalten wir zwei Glieder: gleichförmigänderliche Curve oder krumme Linie und ungleichförmigänderliche krumme Linie, wobei wir zugleich sehen, dass das zweite Glied immer wieder entgegengesetzt bestimmt werden kann, dass also man zu einer vierten Theilung, fünften Theilung, hundertsten Theilung und billionsten Theilung fortschreiten kann bei diesem Gegenstande:

Linie

Geradlinie Krummlinie

Kreis Ungleichförmigkrumme Linie

Gleichförmig ungleichförmigkrumme Linie — Ungleichförmig ungleichförmigkrumme Linie.

Es ist also überhaupt die Möglichkeit einer Eintheilung dadurch bestimmt, dass der einzutheilende Begriff noch eine innere

Entgegensetzung hat. Wenn aber der einzutheilende Begriff keine Entgegensetzung mehr hat, so kommt man auf die letzte Theilung, *divisio ultima*, *extrema*, und auf die untersten eingetheilten Glieder, *membra divisa extrema*. Wir haben an dem jetzt erklärten Beispiele gesehen, dass es Begriffe giebt, die identisch sind, also keine weitere Theilung zulassen. Solcher Begriffe giebt es gar viele. Z. B. wenn ich den Begriff der regulären endlichen Räume oder der regulären Körper eintheile, so kann ich nur einmal theilen, da finde ich die sechs regulären Körper. Nun findet aber weiter gar keine Eintheilung statt, weil eben jeder dieser regulären Körper unter der Bestimmung der identischen Gesetzmässigkeit steht, wo es nichts weiter zu theilen giebt. Ebensowenig können Begriffe weiter getheilt werden, deren Inhalt vollständig oder vollwesenlich ist. Z. B. die Menschengattung, die organische Gattung des menschlichen Leibes, diese kann garnicht in Untergattungen getheilt werden, es giebt gar keine verschiedenen Arten von Menschen dem Begriff nach, weil dieser Leib das vollwesenliche Naturproduct ist, worin schon alle Gegensätze, und zwar alle mit allen vereint, enthalten sind. Ebensowenig kann der Begriff: Mensch, weiter in Arten abgetheilt werden, weil der Mensch das vollwesenliche, vollkommene, vollständige endliche Vereinwesen ist. Sollte es zwei Arten von Menschen geben, so wäre keine von beiden ein vollwesenlicher Begriff. Man kann zwar den Begriff: Mensch, nach einselnen, untergeordneten Hinsichten abtheilen; z. B. nach dem Geschlechte, in Mann und Weib; nach der Rassenverschiedenheit in weisse, schwarze und farbige Menschen; nach dem Lebenalter, in Kinder, Erwachsne und Greise; aber nach seiner ganzen, unzertheilbaren Wesenheit ist jeder Mensch mit jedem anderen Menschen der gleiche. Dagegen aber einige Begriffe so beschaffen sind, dass, in Ansehung derselben Wesenheit oder Eigenschaft, immer neue Eintheilungen möglich sind, so geht ihre Theilung in's Unendliche abwärts, wie z. B. hier bei dieser Eintheilung der krummen Linie. Sehen wir nun nach dieser Erläuterung hin auf *das Allgemeinwesenliche jeder Eintheilung*, so finden wir folgende Hauptstücke oder Hauptmomente:

1) *der einzutheilende Begriff*, 2) *der Eintheilunggrund* oder *Eintheilgrund*, d. i. diejenige Eigenschaft oder Wesenheit, wonach eingetheilt wird, und 3) *die eingetheilten Glieder*.

Was den Eintheilgrund betrifft, oder das *argumentum divisionis*, so kann ein Begriff entweder eingetheilt werden nach seiner ganzen Wesenheit, dann giebt es eine ganzwesenliche Eintheilung *(divisio totalis)*; oder aber es kann der Begriff nur nach einer einselnen seiner Wesenheiten eingetheilt werden, dann ent-

steht eine Eintheilung in einer besonderen Rücksicht, eine theilheitliche Eintheilung *(divisio particularis)*. Die vorhin als Beispiel angeführte Eintheilung ist eine ganzwesenliche, totale, weil darin die ganze Wesenheit der Linie weiterbestimmt worden ist. Aber z. B. *Linné's* Natursystem ist theilheitliche Eintheilung der Naturgebilde nach einselnen, particularen, Eigenschaften, z. B. sein Pflanzensystem nach dem einseitigen, theilheitlichen Eintheilgrunde der geschlechtlichen Beschaffenheit. So die Eintheilung der Mineralien nach den äusseren Kennzeichen, von *Werner*, nach den Krystallformen, von *Hauy*, oder nach der chemischen Beschaffenheit. Ebenso z. B. die Eintheilung der Insecten nach den Beisswerkzeugen ist eine brauchbare Eintheilung, aber nur eine particulare. Wenn aber das sogenannte *natürliche System* gefunden wäre, so würden alle Naturgebilde nach der ganzen Wesenheit des Begriffs eingetheilt sich finden. Ein Versuch dieser Art ist das Pflanzensystem von *Batsch*, und ein ganzer Versuch dieser Art ist *Oken's* Natursystem. Es fehlt aber noch Viel daran, dass diese Aufgabe befriedigend gelöst wäre. Betrachten wir nun zunächst noch die Glieder der Eintheilung der Zahl nach, so ist offenbar, dass jede ursprüngliche Eintheilung nur zweigliedig seyn kann, weil jeder wesenliche Gegensatz wie *Ja* und *Nein* sich verhält. So finden wir zuoberst in *Wesen* zwei Wesen: Vernunft, Natur. So finden wir in der Natur zwei organische Processe: Pflanzenreich und Thierreich. So finden wir in dem geschlechtlichen Gegensatze zwei Glieder: das männliche und weibliche. So finden wir an unserm menschlichen Leibe überall das Gesetz der Zweitheilung. Aber überall da, wo der Eintheilgrund Grösse und Vielzahligkeit, oder auch irgend eine Mehrheit aus Grossheit und Zahlheit zusammengesetzter Bestimmnisse, ist, bei Gegenständen der unbestimmten Vielheit, da ist die Eintheilung mehrgliedig, oft auch unendlichvielgliedig, oder wie man es gewöhnlich nennt, die Eintheilung ist vieltheilig, *polytomisch*, oder gar unendlichtheilig, *apirotomisch*, oder *apironomisch*. So haben wir bei regulären Körpern Vieltheiligkeit, Polytomie, aber an dem Begriff der geradlinigen Figur unendlichvielerlei geradlinige Figuren, also Unendlichtheiligkeit des Begriffes, Apirotomie. Daher finden wir dann überall, wo ganzheitliche und zahlheitliche Eintheilung statthat, bloss der Quantität nach sowohl Zweitheiligkeit, *Dichotomie*, als Dreitheiligkeit, *Trichotomie*, Viertheiligkeit u. s. f. Daher dann auch in der Natur und ihren Gebilden, zumal in den organischen, zweitheilige, dreitheilige, viertheilige und mehrtheilige Systeme, oft in wiederholter Eintheilung vorkommen. Auch an den Verzweigungen der Pflanzen, der einselnen Organe des Thierleibes, der Lunge, der Leber, der Nieren u. s. f., nach

folgenden Schemen. — Erstlich, das Schema der ohne Ende wiederholten Zweitheiligkeit (Taf. V, Sch. 136). Diess giebt *ein dichotomisches systema divisionis.* Oder der Dreitheiligkeit (Sch. 137), welche ein trichotomisches Eintheilungsystem giebt; oder der wiederholten Viertheilung (Sch. 138) u. s. f. So ist unser Zahlensystem ein dekatomisches System, wo in den Decimalbrüchen immer eine Abtheilung nach der Zahl 10 statthat.

Aus dem hier über die Eintheilung Erklärten ergiebt sich nun auch die Richtigkeit folgender *Grundforderungen an jede Eintheilung:* 1) *die Eintheilung muss erschöpfend seyn, nach einem bestimmten Eintheilgrunde*; Diess geschicht, wenn die allgemeine Wesenheit des einzutheilenden Begriffs nach allen gedenklichen Verschiedenheiten erschöpft wird. 2) Die Eintheilung darf nicht sprungweise geschehen *(divisio ne procedat per saltum)*; als z. B. wenn ich so eintheilen wollte: Die Linie ist entweder gerade Linie, oder Kreislinie, oder ungleichförmigkrumme Linie, so habe ich hier eine Stufe der Eintheilung übersprungen, weil die Linie zuerst ist entweder gerade Linie, oder krumme Linie, und daraus ist auch die dritte Forderung zu verstehen, dass 3) *in einer Eintheilung nicht Glieder verschiedener Stufe durcheinander geworfen werden müssen, dass die Eintheilung nicht confus sey.* Im gewöhnlichen Denken kommen gar viele confuse Eintheilungen vor, z. B. ein Himmelkörper ist entweder eine Sonne, oder ein Planet, oder ein Comet, oder ein Mond; so sind hier Eintheilglieder verschiedener Stufen durcheinander geworfen, weil z. B. der Mond zu einer zweiten Unterabtheilung gehört, wenn man aber die Eintheilgründe nicht kennt und die Eintheilung aus der blossen Erfahrungerkenntniss entlehnt, so kommen solche confuse, die verschiedenen Stufen durcheinanderwerfende, Eintheilungen hervor*).

Soviel von der Gliedbaulichkeit unsres Erkennens und Denkens in Ansehung der Begriffe.

*) Ausser der, der Stufheit nach höhern und niedern, Gegenordnung ist auch die, ansich weit allgemeinere Eintheilung nach *Unterordnung*, *Nebenordnung* und *Unternebenordnung (sub-, co-, und subco-ordinatio)* zu bemerken, welche hinsichts der Unterscheidung des Ganzen, als solchen, von seinen Theilen, im Verhältnisse desselben als ihres Urwesenlichen zu ihnen, statthat. Der Verfasser hat diesen Gegenstand zur weitern Ausführung für den Druck angemerkt. Ich verweise darum auf die Erörterung desselben in den *Vorlesungen über das System*, Seite 335, 389, 402 ff.; und bemerke nur noch, dass die klare und bestimmte Erkenntniss gerade dieser Wesenheiten ein Haupteigenwesenliches der Wesenlehre ist, und dass diese sich dadurch vortheilhaft von allen frühern Systemen der Philosophie unterscheidet. Denn erst durch diese Anerkenntnisse wird es möglich, das Verhältniss der Welt zu Gott richtig zu erkennen, und ferner auch das Innere der *Menschheitwissenschaft* und der *Philosophie der Geschichte* harmonisch zu entfalten.
Anm. d. H.

Von dem Netze der Gedanken in Form des Verhältnisses der Grundheit oder des Schliessens.

Da wir nun die Form unserer Denkreihe betrachtet haben, sofern selbige in Selbschaunissen, und in einem Gliedbau von Selbschaunissen besteht, wodurch sich *die Lehre von den Definitionen und Divisionen* ergeben hat: so haben wir nun noch die Form unsrer Denkreihe zu betrachten, sofern sie aus Reihen von Urtheilen, durch Anwendung der dritten Grundoperation besteht. Und da die Glieder der Reihe, und die Urtheile, auch nach der Kategorie des Grundes miteinander verbunden sind: *so haben wir vornehmlich noch kurz zu erwägen, wie unser Denken ein Gliedbau, ein System, von Schlüssen ist.* — Schliessen beruht auf dem Verhältniss des Grundes und der Folge, also auf dem An- und -ineinander-Seyn der Glieder der Denkreihe. Da nun alle Glieder der Denkreihe ein System der Unterordnung und Beiordnung von Selbschaunissen sind, die auch nach der Kategorie des Grundes zusammenhangen, so ist mithin unser Denken ein allseitiges Netz oder vielmehr ein individuelles allseitig verbundenes organisches Ganze von Schlussreihen, indem wir in Ansehung der Glieder der Denkreihe erkennen, welche Glieder ineinander oder ausser-einander sind. Dieses Netz ist aber nicht unter dem Bild einer Fläche, sondern als ein nach Länge, Breite und Tiefe verflochtenes Netz zu denken. Es soll also die Eintheilung gliedbaustetig, wesenheitstufgemäss in die Tiefe zu immer grösserer Bestimmtheit fortschreiten, und zwar so, dass die Einheit des Eintheilgrundes nicht verletzt wird. Es kann seyn, dass ein und dasselbe Glied nach verschiedenen, ja nach unendlichvielen, Eintheilgründen stetigstufig *(continuo gradu)* in die Tiefe ohne Ende fortschreitet, so z. B. die Eintheilung der Krummlinie, nach ihrer ganzen Inwesenheit, wie vorhin (S. 506) erwähnt, oder nach dem Grade der sie darstellenden Gleichungen, u. s. w. Dann findet ein gesetziges Entsprechen der verschiedenen Stufen der Eintheilglieder nach verschiedenen Eintheilgründen statt. Z. B. die Kreislinie ist in der ganzwesenlichen Eintheilung vom Erstgrade $l = fw$, wenn l Länge, w Winkel bezeichnet; nach der Eintheilung nach senkrechten Coordinaten (Sch. 139) aber ist der Kreis vom zweiten Grade nämlich $y^2 = (a + x) \cdot (a - x) = a^2 - x^2$; also für

$$x = a \text{ ist } y = 0; \quad \text{für } x = \frac{a}{2} \text{ ist } y^2 = a^2 - \frac{a^2}{4} = \frac{a}{2} = y.$$

Daher ist auch jede einselne Wissenschaft, nicht *bloss*, aber unter andern Eigenschaften *auch*, ein *solches Netz von Schlussreihen*, eine *ratiocinatio polysyllogistica*. Dieses hat ein Mathematiker, *Reder*, von *Euklides* Elementen gezeigt, welche im Jahr 1806 von

Niesert herausgegeben worden sind, wo das ganze Netz der Syllogismen, wodurch *Euklides* bis zu der Demonstration der letzten Sätze gelangt, anschaulich, gleichsam genealogisch, in Tabellen aufgestellt ist. So sollte es in Ansehung einer jeden wissenschaftlichen Darstellung seyn; es möchte aber wenig Wissenschaftwerke geben, die diese Probe aushielten. Das allseitig verbundene Netz, oder vielmehr, das organische Gewebe, unsrer auch in Schlussfolge zusammenhangenden Erkenntnisse kann am füglichsten erläutert werden durch das Netz unsres ganzen Nerfensystems, worin auch alle Nerfen mit allen unmittelbar oder mittelbar verbunden sind. Denken wir nun hier zur Erläuterung eine verkettete Schlussreihe der einfachsten Form, dass immer nur Ein Glied mit nur Einem nächsten verbunden ist, insbesondre; so ist hier die Verbindung in Kettenform, es ist eine *ratiocinatio polysyllogistica concatenata.* Folgendes ist die Bedingniss zu einer solchen Kettenschlussreihe. Es müssen eine Reihe von vermittelnden Gliedern, von *terminis mediis*, gegeben seyn, durch welche hindurch das Verhältniss der Glieder schlussweise erkannt wird. Also wenn das erste Glied in der Conclusion *a* heisst, so kann der Schluss hindurchgehen durch das Verhältniss *a*..*b*, b..c, *c*..*d*, *d*..*e*, *e*..*f*, (Taf. V, Sch. 140). Man erkennt also dann das Verhältniss von *e* zu *f* mittelbar durch die verketteten Verhältnisse, *a*..*b*, *b*..*c*, *c*..*d*, *d*..*e*, *e*..*f*, in der Form: (Sch. 141), wenn z. B. *f* endliches Naturding; *e* endliches organisches Naturding, *d* Thier, *c* Säugethier, *b* Hufthier, und *a* Pferd, bedeutet. Dieser Kettenschluss besteht aus folgenden einfachen Schlüssen: (Sch. 142); also aus sovielen einselnen Schlüssen, als Vermittelschaunisse *(termini medii)* zwischen den Gliedern *a* und *f* angenommen worden sind. Daraus entsteht also ein *Kettenschluss*, den man auch *sorites* oder *Haufenschluss*, besser einen *Sammschluss* oder *Sammelschluss* nennt (von σωρός, ein Haufe, ein Gesammtganzes), weil dabei wahre einselne besondere Schlüsse in einem Ganzen verschlungen sind. Unendlichvielfach sind diese Reihen von Schlussfolgen, weil ihre Verschiedenheit abhangt von der Verschiedenheit aller Urtheile, die in die Kette aufgenommen werden. Da es nun so sehr viele Arten von Urtheilen giebt, und vier Figuren, und 19 Arten oder modi der gültigen Verknüpfung zu schliessen, (S. 203 f.): so ist die Menge der Soriten oder Kettenschlüsse unabsehbar der Art nach; und ich will jetzt nur die Form des Kettenschlusses darstellen, welche den beiden einfachsten Schlussarten entspricht. In der ersten Figur also werden folgende Verhältnisse stattfinden. In *f* ist ganz enthalten *e*, in *e* ist ganz enthalten *d*, darin ganz enthalten *c*, darin ganz enthalten *b*, darin ganz enthalten *a*, (Sch. 143). Also z. B. wenn

ich dächte den Begriff des Pferdes, *a*, *b* Säugethier, *c* Thier, *d* Organismus, *e* endliches Naturproduct, *f* endliches Ding, so folgt: dass *a* in *f* enthalten ist *(in barbara)*, weil nämlich alle die andern Glieder stetig unter *f* enthalten sind. Denken wir aber zweitens folgendes Verhältniss, dass *e* ganz ausser *f* sey, und übrigens Alles unverändert bleibe, so gilt der verneinende Schluss in der Form: *celarent*. Denn da alles *e* nicht *f* ist und da durch die Zwischenglieder gegeben ist, dass *a* ganz in *e* ist, so ist auch *a* ganz ausser *f*, alles *a* ist nicht *f*. (Sch. 144).

Die Kettenreihe eines jeden Sorites kann aufgelöst werden in soviele einselne Schlüsse weniger Einen, als Mittelbegriffe dasind. — Da nun jeder Vordersatz, welcher in der Schlusskette vorkommt, als ansich wahr, anerkannt worden seyn muss; so muss derselbe, wenn er eine endliche Behauptung enthält, anderwärts her bewiesen seyn, durch einen Hülfschluss *(epichirema*, s. S. 213), oder selbst wieder durch eine Schlusskette, in der Form, z. B.: (Sch. 145 u. 146), und von diesen Zwischenurtheilen kann wieder Dasselbe gelten. Man kann daher die allgemeine Form der Beweisführung auch so darstellen:

$$
\begin{array}{l}
f,\ f_1,\ f_2,\ f_3,\ \ldots \\
e,\ e_1,\ e_2,\ e_3,\ \ldots \\
d,\ d_1,\ d_2,\ d_3,\ \ldots \\
c,\ c_1,\ c_2,\ c_3,\ \ldots \\
b,\ b_1,\ b_2,\ b_3,\ \ldots \\
a,\ a_1,\ a_2,\ a_3,\ \ldots
\end{array}
$$

Ich habe die Lehre von den Soriten in dem Grundrisse der historischen Logik vom J. 1803 nach allen *modis* der vier Schlussfiguren vollständig entwickelt, und die der ersten Figur in Kreisen und Buchstaben erläutert, auch ihre Auflösung in einfache Schlüsse erklärt.

Ende der Vorlesungen.

Nachträge.

Nachträge.

I. (Zu S. 423 f.) Die trennende Gegenheit des Ingeistigen (Subjectiven) und Sachlichen (Selbwesenlichen, Objectiven, Gegenstandlichen), als der Erkennheit (Erkennendheit und Erkanntheit, des Denkens, Schauens und Wissens) und des Erkannten (Gedachten, Geschauten, Gewussten) wird verneint, vernichtet, aufgehoben, wann und sobald in der Wesenschauung die Einsicht gewonnen ist, dass Wesen Sich Selbst vollwesenlich schaut, dass Schauen eine Grundwesenheit Wesens (mithin sachlich) und in Wesen zugleich inwesenlich (subjectiv) ist, und dass auch das Wesenschaun des endlichen Geistes wesenähnlich ist.

Dann erhellet auch: dass und warum Or-om-Wesen (s. S. 403, Note **) denkbar, denkend und gedacht ist, und dass und warum Alles wesenhaft Gedachte wesenlich ist (jeder echte, denkheitlich vollwesenliche, Gedanke auch sachlich, mit seinem Inhalte (und Gegenstande) einstimmig, wahr ist.

Der endliche Geist sieht dann ein, dass er, da er selbst indurch den Einen Gegenstand des Erkennens ist, *in* selbigem, als ein Ihm Endähnliches, ist; dass also die Schwierigkeit, wie der Erkennende zu dem Gegenstande *selbst* gelange gar nicht da ist; da er nun bei sich selbst, weil bei Gott, ist.

II. (Zu §. 5. der Encyclop.) Orbis Scientiarum universus hanc habet ab ipsa natura divisionem certam, quod cognitio nostra versatur vel circa conceptus puros atque aeternas veritates, vel circa perceptiones confusas eorum, quae contingere observantur; *hoc est vel a solis notitiis menti nostrae innatis proficiscitur*, tractatque de rerum possibilitate seu essentia, vel praeterea indiget experimentis sensuum, tractatque de his quae facta sunt atque actu existunt. Unius enim Dei est omnia ex seipso distincteque et a priori cognoscere ad modum aeternae veritatis. Ex solis ergo rerum ideis demonstrantur Logica et Metaphysica et scientiae mathematicae purae, quin et magna pars doctrinae de eo, quod justum atque utile est. Quod vero mixtae matheseos esse dicitur, et Mundi corporumque in eo versantium ac denique humanarum consuetudinum cognitio (ut divinitus revelata nunc praeteream) inductionibus quibusdam ex historia naturali atque civili, sed abstractis superiorum scientiarum rationis sociata, derivatur. *Itaque divisis scientiis in experimentales et intellectuales, subdivisiones reliquae non aeque fixos limites habent*, non magis, quam Oceanus Germanicus a Mari Atlantico aut Deucalioneo ulla certa linea separatur, cum unus continuus sit oceanus. (Aus *Leibnitii manuscripta inedita Biblioth. Hannoveran.*).

Verzeichniss

Verzeichnifs

sämmtlicher bereits früher erschienenen philosophischen, mathematischen und geschichtlichen Schriften *Krause's*.

Anmerk. 1) *Diese sämmtlichen Schriften sind in der Herausgabe des Handschriftlichen Nachlasses, der nur die früher noch nicht gedruckten Werke des Verfassers enthalten wird, nicht mitbegriffen.*

2) Die bei Gabler erschienenen Schriften sind jetzt in der *Dyk'schen* Buchhandlung zu Leipzig zu haben.

3) Die mit * bezeichneten Nummern sind bereits vergriffen, oder doch nur noch in wenigen Exemplaren vorräthig.

4) Die Nummern 10, 11, 12, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23 u. 24 sind auch bei Frau Wittwe Krause, geb. Fuchs, in München zu haben.

*1. Dissertatio philosophico-mathematica de Philosophiae et Matheseos notione et earum intima conjunctione. Jenae, apud Voigtium, 1802. 6 gr. sächs. od. 27 kr. rhein.

2. Grundlage des Naturrechts, oder philosophischer Grundrifs des Ideales des Rechts. Erste Abtheilung. Jena, 1803, bei Gabler. 1 Thlr. od. 1 fl. 48 kr.

3. Grundrifs der historischen Logik für Vorlesungen, nebst zwei Kupfertafeln, worauf die Verhältnisse der Begriffe und der Schlüsse combinatorisch vollständig dargestellt sind. Jena, bei Gabler, 1803. 1 Thlr. 12 gr. od. 2 fl. 42 kr.

*4. Grundlage eines philosophischen Systemes der Mathematik; erster Theil, enthaltend eine Abhandlung über den Begriff und die Eintheilung der Mathematik, und der Arithmetik erste Abtheilung; zum Selbstunterrichte und zum Gebrauche bei Vorlesungen, mit 2 Kupfertafeln. Jena und Leipzig, bei Gabler, 1804. 1 Thlr. 16 gr. od. 3 fl.

5. Factoren und Primzahlentafeln, von 1 bis 100,000 neuberechnet und zweckmäfsig eingerichtet, nebst einer Gebrauchsanleitung und Abhandlung der Lehre von Factoren und Primzahlen, worin diese Lehre nach einer neuen Methode abgehandelt, und die Frage über das Gesetz der Primzahlenreihe entschieden ist. Jena und Leipzig, bei Gabler, 1804. 1 Thlr. 16 gr. od. 3 fl.

*6. Entwurf des Systemes der Philosophie; erste Abtheilung, enthaltend die allgemeine Philosophie, nebst einer Anleitung zur Naturphilosophie. Für Vorlesungen. Jena und Leipzig, bei Gabler, 1804. 16 gr. od. 1 fl. 12 kr.

*7. Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft, mitgetheilt, bearbeitet und durch eine Darstellung des Wesens und der Bestimmung der Freimaurerei und der Freimaurerbrüderschaft, sowie durch mehre liturgische Versu-

che, erläutert vom Br. Krause. Erster Band, Dresden 1810 (596 und LXVIII Seiten, mit 3 Kupfertafeln). Desselben Werkes zweiter Band, enthaltend die geschichtlichen Belege, und erläuternde Abhandlungen, zu den drei ältesten Kunsturkunden, Dresden 1813. (543 und XXX Seiten). Beide Bände zusammen kosteten 7 Thlr. 12 gr., der zweite Band allein 3 Thlr. 12 gr. (Vergl. No. 17.)

8. Geschichte der Freimaurerei; aus authentischen Quellen, nebst einem Berichte über die grofse Loge in Schottland, von ihrer Stiftung bis auf die gegenwärtige Zeit und einem Anhange von Originalpapieren. Edinburg, durch Alexander Lawrie, übersetzt von D. Burkhard, mit erklärenden, berichtigenden und erweiternden Anmerkungen und einer Vorrede von D. Krause, Freiberg bei Craz und Gerlach, 1810. 1 Thlr. 16 gr. od. 3 fl. (Dieses Buch wird, sowie mehre andere über Krause's masonisches Wirken in demselben Verlage erschienene Schriften, auch an Nichtmaurer abgegeben.)

9. System der Sittenlehre; erster Band, wissenschaftliche Begründung der Sittenlehre. Leipzig bei Reclam, 1810. 2 Thlr. od. 3 fl. 36 kr.

*10. Tagblatt des Menschheitlebens; erster Vierteljahrgang 1811. Dresden in der Arnoldischen Buchhandlung und bei dem Herausgeber D. Krause. Nebst 26 Stücken eines literarischen Anzeigers. (Enthält mehre wissenschaftliche Abhandlungen des Herausgebers über Mathematik, Naturrecht, Geschichte, Geographie, Musik, etc.) 1 Thlr. 12 gr. od. 2 fl. 42 kr.

11. Das Urbild der Menschheit, ein Versuch. Dresden bei Arnold. 1811. (552 Seiten). 2 Thlr. 8 gr. od. 4 fl. 12 kr.

12. Lehrbuch der Combinationlehre und der Arithmetik als Grundlage des Lehrvortrages und des Selbstunterrichtes, nebst einer neuen und faslichen Darstellung der Lehre vom Unendlichen und Endlichen, und einem Elementarbeweise des binomischen und polynomischen Lehrsatzes, bearbeitet von L. Jos. Fischer und D. Krause, nach dem Plane und mit einer Vorrede und Einleitung des Letzteren. Erster Band. Dresden in der Arnoldischen Buchhandlung, 1812. 2 Thlr. od. 3 fl. 36 kr.

13. Oratio de scientia humana, et de via ad eam perveniendi, habita Berolini 1814. Venditur Berolini in Bibliopolio Maureriano. 4 gr. od. 18 kr.

14. Von der Würde der deutschen Sprache und von der höheren Ausbildung derselben überhaupt, und als Wissenschaftsprache insbesondere. Dresden, 1816. 10 gr. od. 45 kr.

15. Ausführliche Ankündigung eines neuen vollständigen Wörterbuches oder Urwortthumes der deutschen Volksprache. Dresden, bei Arnold und bei dem Verfasser, 1816. (32 S. gr. 8.) 2 gr. od. 9 kr.

16. Höhere Vergeistigung der echtüberlieferten Grundsymbole der Freimaurerei in zwölf Logenvorträgen von dem Br.

Krause; dritte, unveränderte, mit einer Uebersicht des Zweckes und Inhaltes der Schrift über die drei ältesten Kunsturkunden vermehrte Ausgabe. Bei dem Verfasser und Dresden bei Arnold, 1820. (Die erste Ausgabe erschien im J. 1809.) 1 Thlr. od. 1 fl. 48 kr.

17. Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft, mitgetheilt, bearbeitet und in einem Lehrfragstücke urvergeistiget von dem Br. Krause. In zwei Bänden, oder vier Abtheilungen. Zweite um das Doppelte vermehrte, mit dem Lehrlingrituale des neuenglischen Zweiges der Brüderschaft, sowie mit einigen andern Kunsturkunden und Abhandlungen, vermehrte Ausgabe, Dresden, 1819—1821, im Verlage der Arnoldischen Buchhandlung. 10 Thlr. od. 18 fl. (Nichtmaurer können dieses Werk am sichersten direct von der Verlagshandlung beziehen, an welche sie den Betrag *postfrei* einzusenden haben.)

*18. Theses philosophicae XXV. Gottingae 1824. Eine Uebersetzung mit späteren Anmerkungen des Verfassers siehe in der *Isis* vom Jahr 1832. Heft X.

19. Abriss des Systemes der Philosophie, erste Abtheilung: analytische Philosophie. Göttingen, 1825, in Commission der Dietrich'schen Buchhandlung. 12 gr. od. 54 kr.

20. Darstellungen aus der Geschichte der Musik nebst vorbereitenden Lehren aus der Theorie der Musik. Göttingen, in der Dietrich'schen Buchhandl. 1827. 12 gr. od. 54 kr.

21. Abriss des Systemes der Logik, zweite mit der metaphysischen Grundlegung der Logik, und einer dritten Steindrucktafel vermehrte Ausgabe, 1828. Ebendaselbst in Commission. 1 Thlr. od. 1 fl. 48 kr.

22. Abriss des Systemes der Rechtsphilosophie oder des Naturrechts, 1828. Ebend. in Commiss. 1 Thlr. od. 1 fl. 48 kr.

23. Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828. Ebendaselbst in Commission. 2 Thlr. 6 gr. od. 4 fl. 3 kr.

24. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Nebst einer kurzen Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vorzüglich der neusten von Kant, Fichte, Schelling, und Hegel, und der Lehre Jacobi's. Ebendaselbst in Commiss. 1829. 2 Thlr. 6 gr. od. 4 fl. 3 kr.

Von Karl Christian Friedrich Krause's handschriftlichem Nachlasse sind bereits folgende vier Bände, im Selbstverlage der Familie Krause, von welcher sie auch direct bezogen werden können, erschienen und versandt worden:

1. Die Lehre von dem Erkennen und der Erkenntniſs als erste Einleitung in die Wissenschaft, oder: Vorlesungen über die analytische Logik und die Encyklopädie der Philosophie. (Mit drei erlaüternden Steindrucktafeln.) Für Gebildete aus allen Ständen. Herausgegeben von *H. K. v. Leonhardi.* 8. Göttingen 1836, in Commission der Dietrich'schen Buchhandl. Broschirt. 3 Thlr. Pr. Cour. od. 5 fl. 15 kr. rhein.

 Die Uebersicht des Inhaltes ist besonders abgedruckt für 3 ggr. oder 14 kr. rhein. bei *Fleischmann* in München zu haben.

2. Die absolute Religionsphilosophie im Verhältnisse zum gefühlglaubigen Theismus, und nach ihrer Vermittelung des Supernaturalismus und des Rationalismus. Dargestellt in einer philosophisch-kritischen Prüfung und Würdigung der religionsphilosophischen Lehren von Jacobi, Bouterwek und Schleiermacher. Herausgegeben von *H. K. v. Leonhardi.* Erster Band. 8. Dresden und Leipzig 1834, in Commission der Arnoldischen Buchhandl. Brosch. 3 Thlr. 8 ggr. od. 5 fl. 50 kr.

 Das 6 ½ Bogen starke Register zum ganzen Werke ist, besonders broschirt, bereits nachgeliefert worden. — Beurtheilungen dieses ersten Bandes finden sich im *Literaturblatt zum Morgenblatt*, 1835, No. 54 u. 55, und in der *Mitternachtzeitung*, 1835, No. 45, 46, 100. — Der zweite Band, welcher die Kritik Schleiermacher's und das Resultat des Ganzen enthält, erscheint noch im Laufe dieses Jahres, und es kann noch solange auf denselben mit 2 Thlr. 4 ggr. oder 3 fl. 48 kr. subscribirt werden. Später tritt der Ladenpreis von 3 Thlr. 8 ggr. oder 5 fl. 50 kr. ein.

3. Novae theoriae curvarum specimina V, edidit Professor *H. Schrœder.* (Cum figurarum tabulis XV.) 4. Monachii, 1835. (In Commission bei E. A. Fleischmann.) 1 Thlr. 16 ggr. od. 3 fl.

4. Geist der Geschichte der Menschheit, oder: Vorlesungen über die reine d. i. apriorische Philosophie der Geschichte, nebst einer Auswahl von Aphorismen. (Mit einer erlaüternden Steindrucktafel.) Für Gebildete aus allen Ständen. Herausgegeben von *H. K. v. Leonhardi.* 8. Dresden u. Leipzig 1836, in Commission der Arnoldischen Buchhandl. Brosch. 3 Thlr. 8 ggr. od. 5 fl. 50 kr.

 Das Inhaltverzeichniss ist besonders abgedruckt für 4 ggr. oder 18 kr. rhein. bei *Fleischmann* in München zu haben.

Ueber Krause's wissenschaftliches, menschheitliches und masonisches Streben und Wirken siehe den ausführlichen, meist

von ihm selbst herrührenden Artikel: Krause in: Lenning's Encyklopädie der Freimaurerei (3 Bände), Leipzig bei Brockhaus, (jetzt zu dem herabgesetzten Preise von 5 Thlr. auch für Nichtmaurer). Ferner: Augsburger allgemeine Zeitung v. J. 1833, außerordentliche Beilage No. 125 — 127. Neuer Nekrolog der Deutschen, zehnter Jahrgang, zweiter Band, S. 684 — 690. Altenburger neue Zeitschrift für Freimaurerei, Jahrgang 1832 und 1833, Heft 3. Allgemeiner Anzeiger der Deutschen (Gotha), v. J. 1832, No. 163 u. 167.

Ein wohlgelungenes lithographirtes Bildniſs Krause's auf chinesischem Papier ist für 16 gr. oder 1 fl. 12 kr. von der Arnoldischen Buch- und Kunsthandlung in Dresden zu beziehen.

Der Bericht über die Herausgabe des Handschriftlichen Nachlasses, nebst Plan und Subscriptionsbestimmungen ist, besonders abgedruckt, für 3 ggr. oder 14 kr. zu haben, und auch in jeder Buchhandlung einzusehen.

Von dem Herausgeber der philosophischen Schriften, H. K. v. Leonhardi, wird demnächst erscheinen:

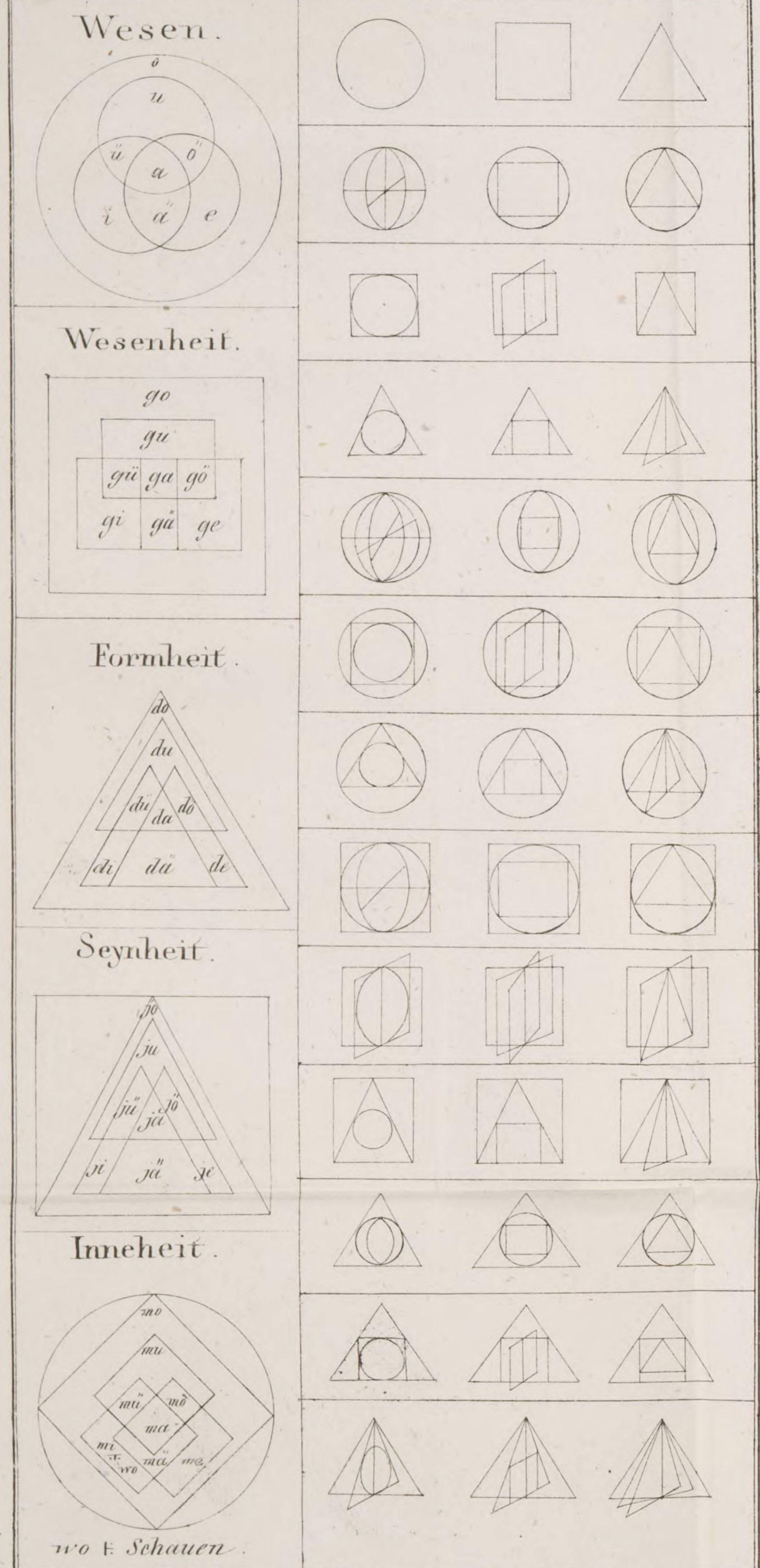
Fortschritte und Verhinderungen der Philosophie seit Kant.

Bereits früher ist von demselben anonym erschienen:

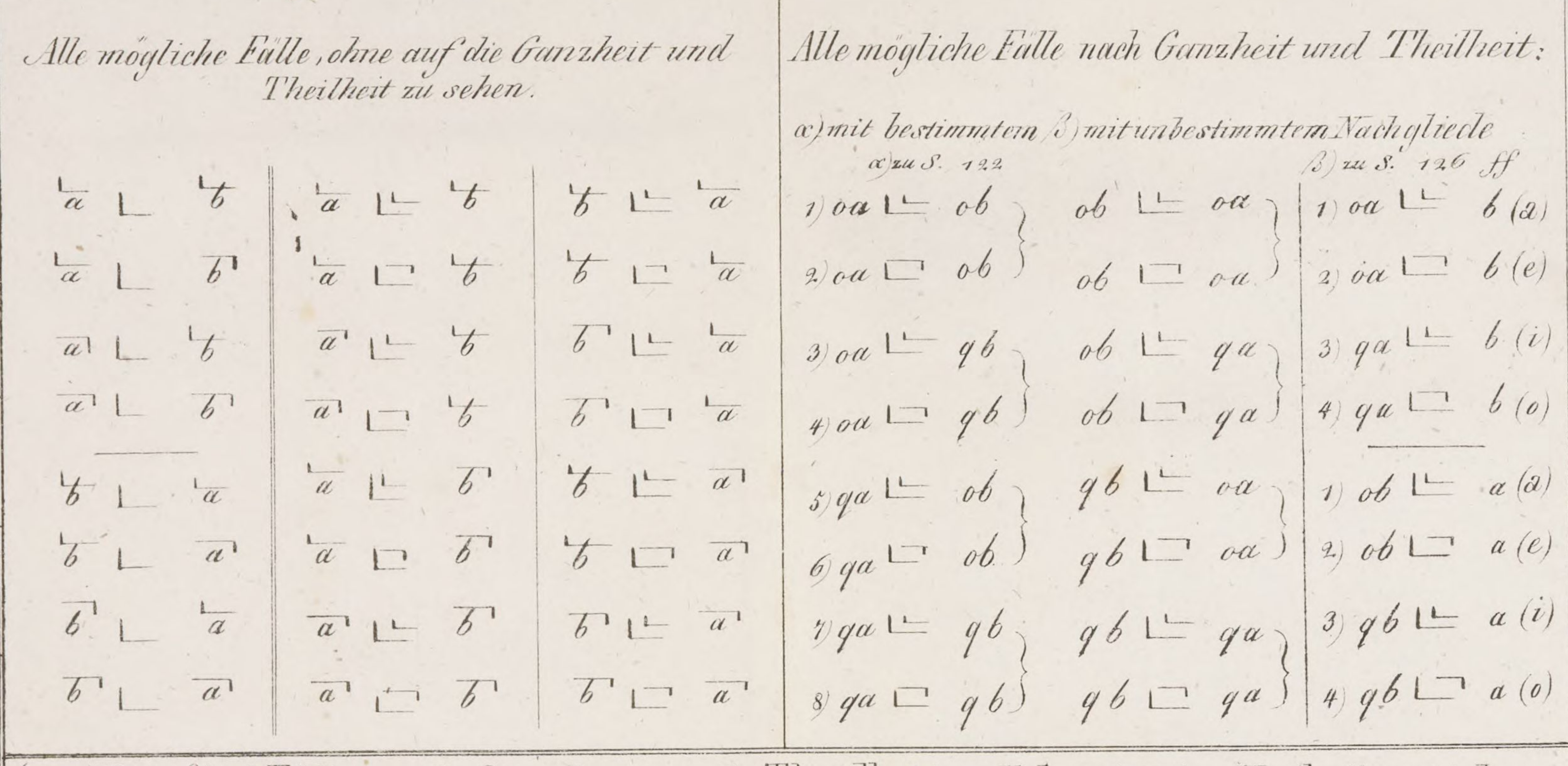
Winke zur Kritik Hegel's, München 1832, bei G. Franz. (4 ggr.)

Eigenthum der Familie Krause.

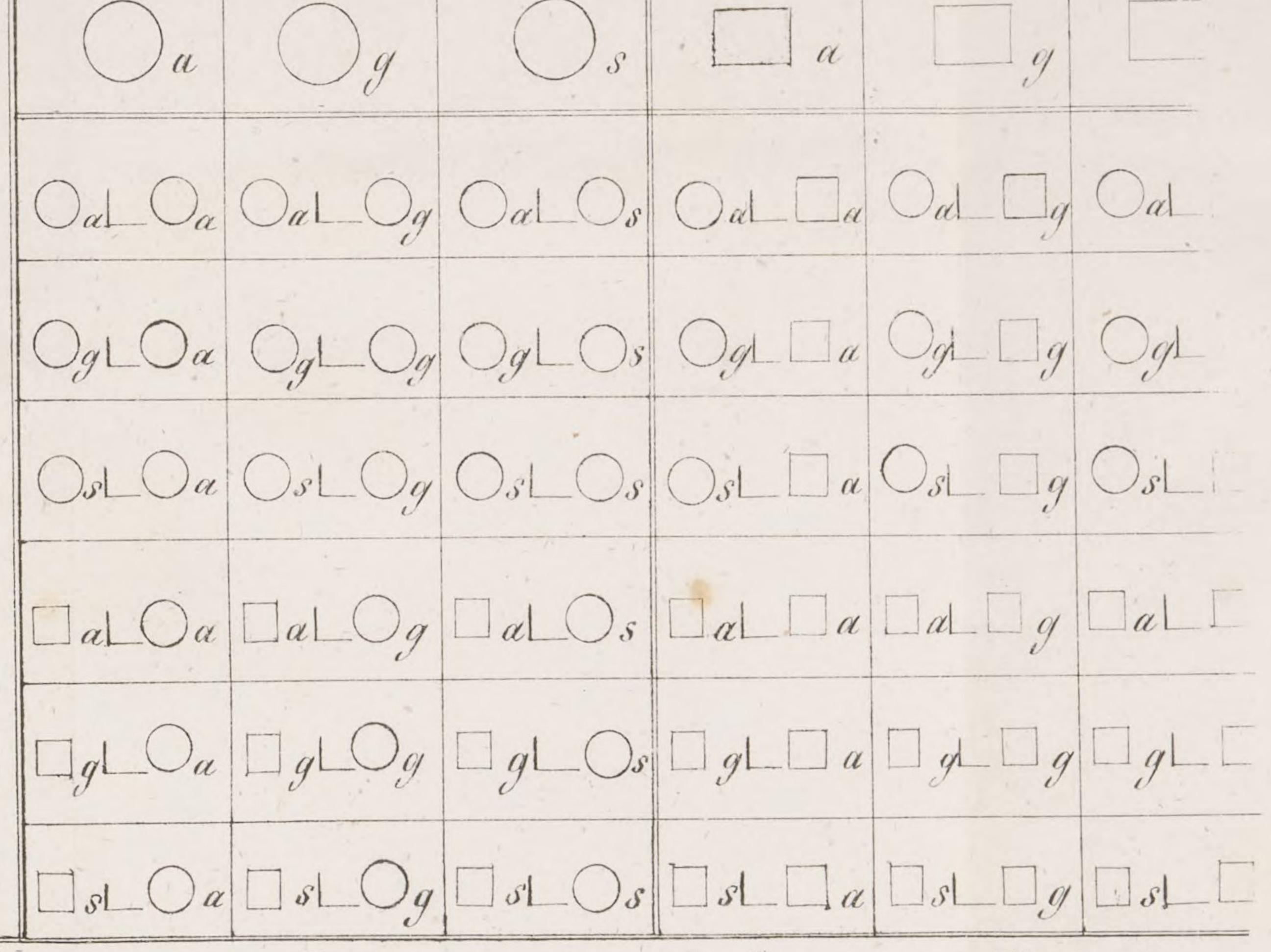
(I) Tafel aller Selbschaunisse (Begriffe).



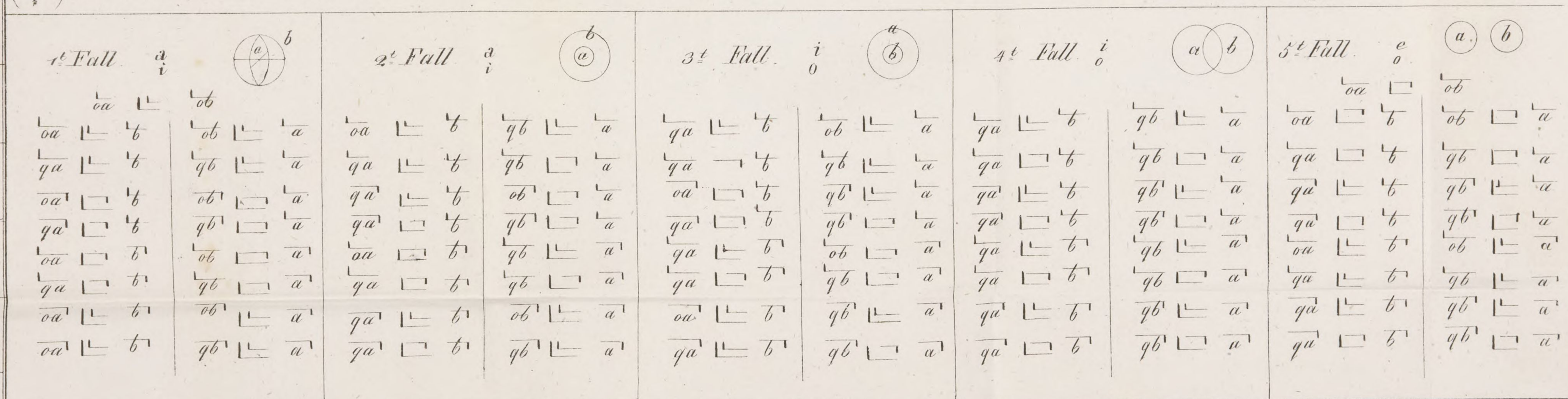
(II) Tafel aller Verhältnisse zweier Glieder des Urtheiles.



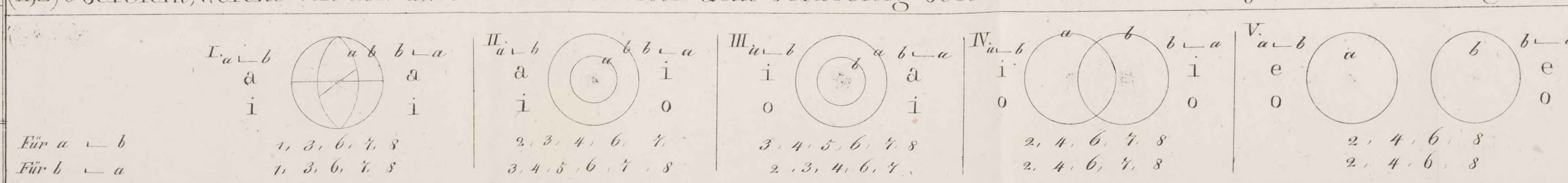
(IV, a) Übersicht der Urtheile nach der Art der Glieder.



(II, A) Die fünf Fälle nach Ganzheit und Theilheit voll-bestimter Urtheile mit den unter ihnen enthaltenen einseitig-bestimten Urtheilen.



(II, B) Übersicht, welche von den unter α verzeichneten acht beidseitig bestimten Urtheilen in jedem dieser 5 Fälle gelten.



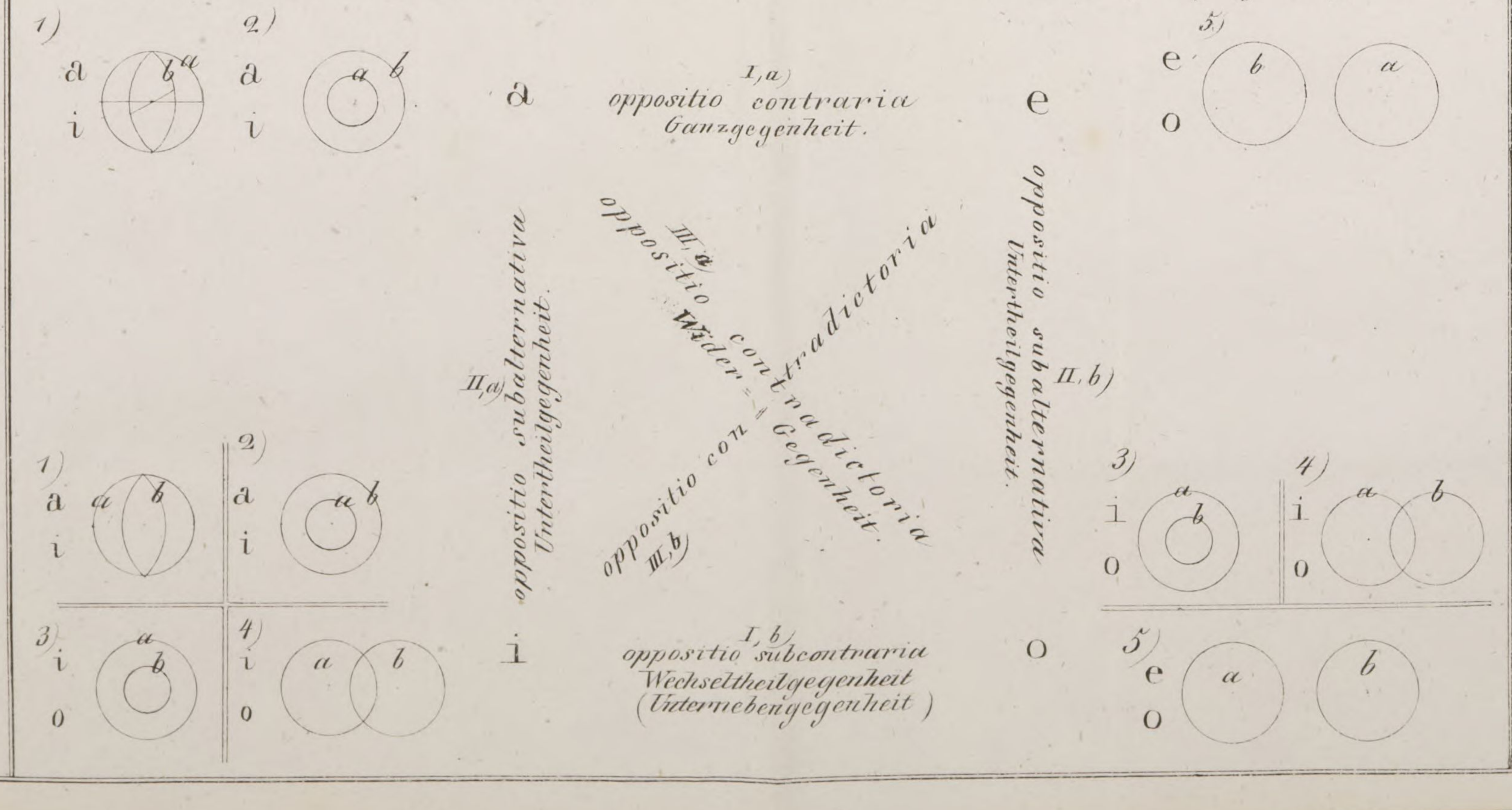
Zeichenerklärung.

⌊ Verhältniß. ┼ die eine selbe ganze Jaheit; daraus entstehen die Zeichen endliche Bejaheit und Verneinheit. a ein bejahiges Glied, a ein verneiniges Glied. ein bejahiges Verhältniß, ein verneiniges Verhältniß. o, omne, Allgemeinheit; q, quoddam, Theilheit. ⊢ gleich, ⊢ oder (sive). Diese beiden Zeichen können jede mögliche Lage und Größe haben. Die neben den schematischen Kreisen stehenden Buchstaben: a, e, i, o, deuten wie gewöhnlich, die Qualität und Quantität der Urtheile a ⌊ b und b ⌊ a an, welche der Form nach (vi formae) durch die schematisch abgebildeten Verhältniße von a zu b, mitgegeben sind, nach der Regel

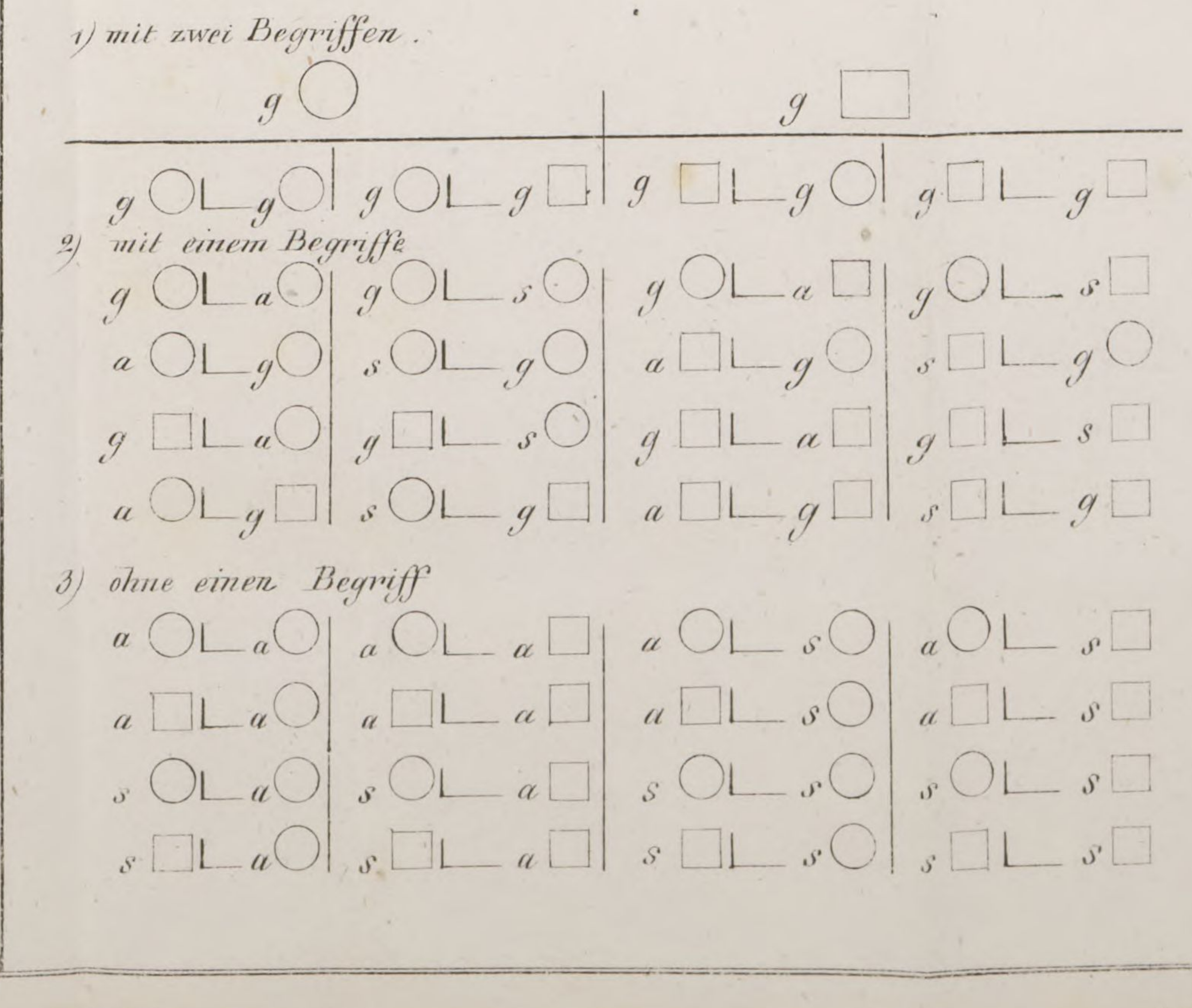
(a allgemein / i besonders) bejahig, und

(e allgemein / o besonders) verneinig.

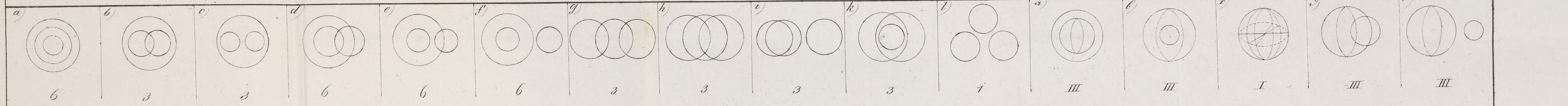
(III) Tafel der Verhältnisse der Urtheile der Gegenheit nach, (zugleich als Übersicht der Unbestimtheit der Urtheile: a, e, i, o; sowie zur Lehre von den unmittelbaren Folgerungen gehörig.)



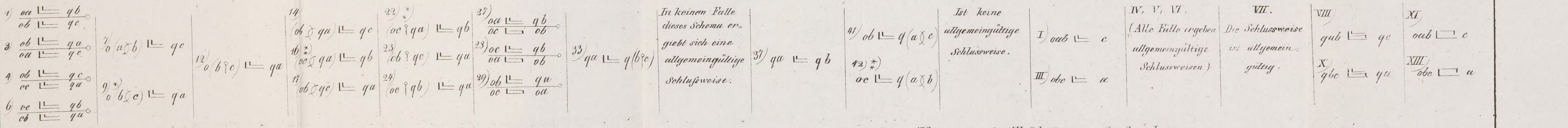
(IV, b) Anordnung der Urtheilarten nach den darin enthaltenen Begriffen.



Abgekürzte Darstellung der Tafel II, sofern sie zu den Vorlesungen erfordert wird. (*Die erwähnten besondern Fälle finden sich auf Tafel IV u. V. in der Reihe der übrigen Figuren*).



Anm. Die unter die Schemate gesetzten Zahlen zeigen an, wie viele Fälle in einem jeden gegeben sind, bei allfolgebildlicher Vertheilung der 3 Kreise an die drei im Schlusse vorkomenden Selbschaunisse. Der Fälle ohne gleichumfängige Glieder sind demnach 43, der aber, bei denen gleichumfängige Glieder vorkomen, XIII. Von jenen ergeben nur 20, von diesen nur X Fälle eine allgemeingültige Schlussweise. Die gültigen Fälle könen nach folgenden beidseitig bestimmten Urtheilen gefunden werden:



Anm. 1) Die, allgemeingültige Fälle bezeichnenden, Urtheile, haben dieselben Numern erhalten, worunter sie im Abrisse vorkommen, und wonach auch die Abkürzung der Tafel III stattgefunden hat.
*2) Diejenigen Fälle, welche mit *) bezeichnet sind, gestatten keine Schlussweise (modus) in der ersten Figur, wohl aber in wenigstens zwei andern Figuren, als in der ersten; die Fälle dagegen, wobei ⁑) steht, gestatten nur eine Schlussweise in der zweiten Figur in* baroco.

Vollständige abgekürzte Darstellung der Tafel III (*Die hienach leicht zu entwerfende, schematische Ausführung findet sich im Abrisse.*)

1te Figur.

BARBARA: 1; I, VI, VII.

CELARENT: 27; XI.

darii: 1, 3, 4, 7, 14, 41; X, I, III, V, VI, VII.

ferio 12, 23, 24, 27, 29, 33, 37; XI.

2te Fig.

CESARE: 27; XI.

CAMESTRES: 28 *) XIII (caerenen)

festino: 12, 23, 24, 27, 29, 33, 37; I.

baroco: 6 *), 16 ⁑), 22 ⁑), 28 *), 42, III, X, XIII.

3te Fig.

darapti: 3, 4, 41, I, III, VII, V.

felapton: 12, 23, 29; XI.

disamis: 3, 4, 9 *), 17 *), 41; IV *), V, VIII *), VII.

datisi: 1, 3, 4, 7, 14, 41; I, III, V, VI, VII, X.

bocardo: 6 *), 9 *) 12, 17, 29; IV *), VIII *), XI. (docambroc)

ferison: 12, 23, 24, 29, 33, 37, XI.

4te Fig.

CALEMES: 28 *), XIII. (caerenen)

BAMALIP: 6 *), III, IV *) VII.

dimatis: 3, 4, 6 *), 9 *), 17 *) 41; I, III, IV *) V, VII, VIII *).

fesapo: 12, 23, 29; XI.

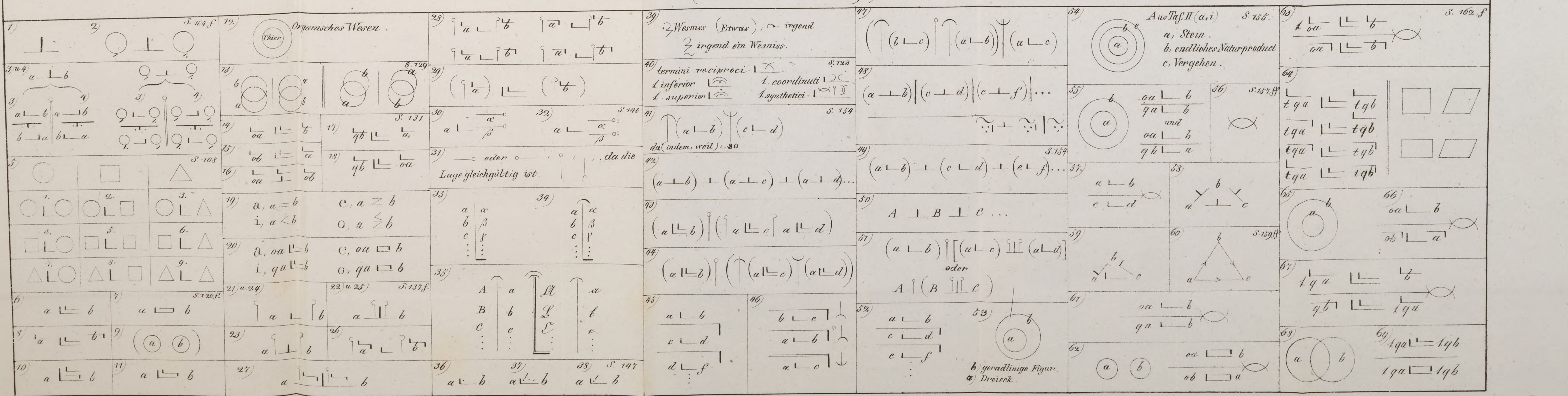
fresiso: 12, 23, 24, 27, 29, 33, 37; XI.

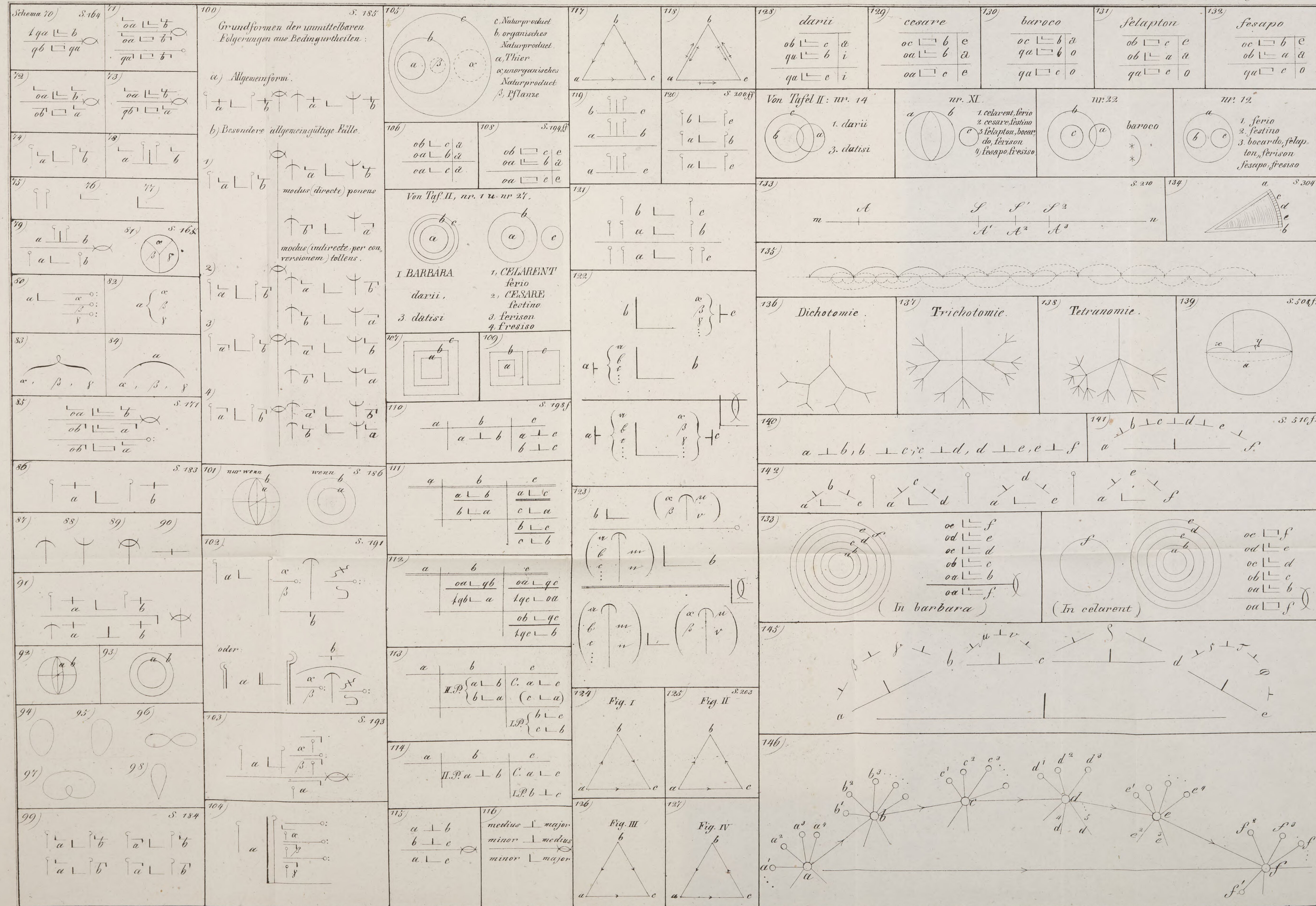
Hülftafel der Schlussfiguren,
zu Taf. II u. III. (zu S. 203 u. 213)

Obersatz	A	b ⊢ c	c ⊢ b	b ⊢ c	c ⊢ b
Untersatz	B	a ⊢ b	a ⊢ b	b ⊢ a	b ⊢ a
Schlußsatz	C	a ⊢ c	a ⊢ c	a ⊢ c	a ⊢ c
	Fig.	I	II	III	IV

Anm. Die current geschriebenen Fälle sind solche, deren particulare Conclusion nur *particular ist, d. i. nicht als subalternes Glied vorkomt. 2) Die mit Uncialbuchstaben geschriebenen Fälle sind einsige in ihrer Art (modus unici).*

Tafel IV (Schema 1 – 69)




Grundformen der unmittelbaren Folgerungen aus Bedingurtheilen:
a) Allgemeinform.
b) Besondere allgemeingültige Fälle.
modus (directe) ponens
modus (indirecte per conversionem) tollens
c. Naturproduct
b. organisches Naturproduct
a. Thier
α. unorganisches Naturproduct
β. Pflanze
Von Taf. II, nr. 1 u. nr. 27.
I BARBARA
darii,
3 datisi
1, CELARENT ferio
2, CESARE festino
3. ferison
4. fresiso
darii
cesare
baroco
felapton
fesapo
Von Tafel II: nr. 14
1. darii
3. datisi
nr. XI.
1. celarent, ferio
2. cesare, festino
3. felapton, bocardo, ferison
4. fesapo, fresiso
nr. 22.
baroco
nr. 12.
1. ferio
2. festino
3. bocardo, felapton, ferison
fesapo, fresiso
Dichotomie.
Trichotomie.
Tetranomie.
(In barbara)
(In celarent)
Fig. I
Fig. II
Fig. III
Fig. IV
medius ⊥ major
minor ⊥ medius
minor ⊥ major
oder
nur wenn
wenn

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Krause, Karl Christian Friedrich,

Karl Christian Friedrich Krause's handschriftlicher Nachlass

Bd.: 1. = I. Abt., I. Reihe, Analytische Philosophie. I. Vorlesungen über d
ie analytische Logik und die E

Göttingen [u.a.] 1836

Ph.u. 293 od-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046245-7